

شرح

شرح تہذیب

تالیف

حبیب الامت عارف باللہ

حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم

شیخ الحدیث وصدر مفتی، بانی ومہتمم جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور، سنجر پور، اعظم گڑھ، یوپی

خلیفہ ومجاز بیعت

حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی وحضرت مولانا عبد الحلیم صاحب جونپوری



مکتبۃ الحبیب جامعہ اسلامیہ دار العلوم

مہذب پور، پوسٹ سنجر پور، ضلع اعظم گڑھ، یوپی (انڈیا)



تقریب التہذیب

شرح

شرح تہذیب

تالیف

حبیب الامت عارف باللہ

حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم

شیخ الحدیث وصدر مفتی، بانی ومہتمم جامعہ اسلامیہ دارالعلوم مہذب پور سنجر پور اعظم گڑھ، یوپی

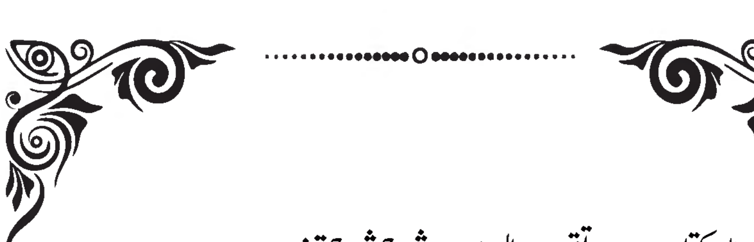
خلیفہ ومجاز بیعت

حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی وحضرت مولانا عبدالحلیم صاحب جونپوری



مکتبۃ الحبیب جامعہ اسلامیہ دارالعلوم

مہذب پور، پوسٹ سنجر پور ضلع اعظم گڑھ، یوپی (انڈیا)



نام کتاب: تقریب التہذیب شرح شرح تہذیب

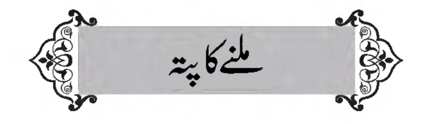
تالیف: حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم

صفحات: ۴۳۲

طبع: ۲۰۲۳ء

قیمت: ۴۵۰

ناشر: مکتبہ الحبیب، جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور
پوسٹ سنجر پور، ضلع اعظم گڈھ، یوپی، انڈیا



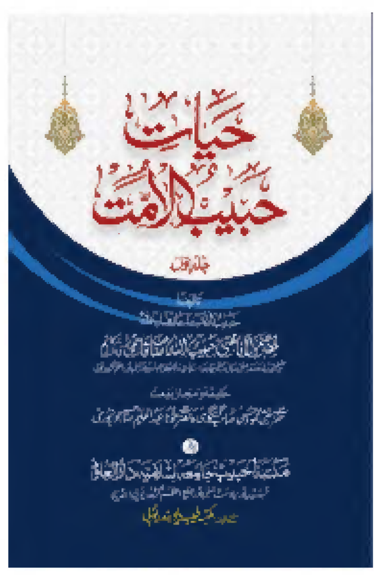
۱- مکتبہ الحبیب جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور، سنجر پور، اعظم گڈھ، یوپی

۲- مکتبہ حبیب الامت، اندرا پارک روڈ، نزد بلڈنگ مولانا ارشد مدنی، محلّہ خانقاہ
دیوبند، پن: 247554

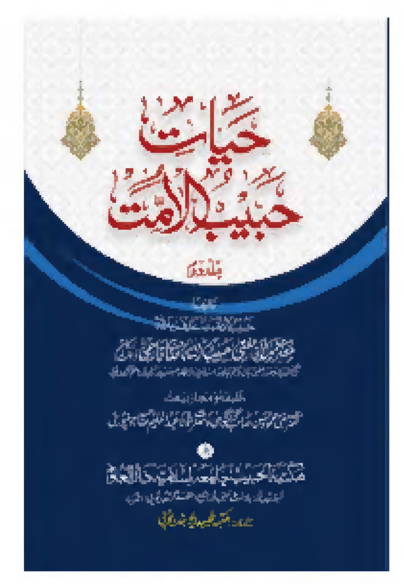





بسم الله الرحمن الرحيم



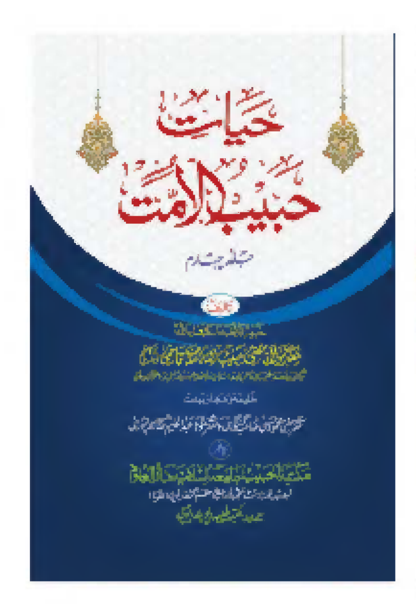
حیات
حبیب الامت
جلد اول



حیات
حبیب الامت
جلد دوم



حیات
حبیب الامت
جلد سوم



حیات
حبیب الامت
جلد چہارم





فہرست

پیش لفظ	۳۷
تقریب التہذیب شرح شرح تہذیب	۴۱
ہر فن کے شروع کرنے سے پہلے تین باتوں کا جاننا ضروری ہے	۴۱
مقدمۃ العلم کی تعریف	۴۱
ماتن کے حالات کا تذکرہ	۴۲
شارح کے حالات	۴۳
ایک سوال اور جواب	۴۷
حدیث بسملہ پر سوال	۴۸
شارح کا جواب	۴۹
ابتداء حقیقی کی تعریف	۴۹
ابتداء اضافی کی تعریف	۴۹
ابتداء عرفی کی تعریف	۴۹

دوسرا جواب	۵۰
پہلے جواب پر اعتراض اور اس کا جواب	۵۰
حدیث بسملہ پر دوسرا اعتراض	۵۱
حدیث بسملہ پر اعتراض کا جواب	۵۲
حدیث بسملہ پر تیسرا اعتراض	۵۲
تیسرے اعتراض کا جواب	۵۲
الف لام کے اقسام	۵۳
الحمد پر الف لام کی تعیین	۵۴
حمد کی تعریف پر اعتراض	۵۵
حمد کی تعریف پر اعتراض کا جواب	۵۵
صنعت تجریدی کی تعریف	۵۵
ثناء کی تعریف میں جمیل اختیاری کی قید کا فائدہ	۵۶
حمد اور استہزاء میں فرق	۵۶
شکر کی تعریف	۵۷
شکر اور حمد میں فرق	۵۷
شکر وحمد میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے	۵۷

عموم وخصوص من وجہ کے لئے دو مادہ کی تین مثال چاہئے	۵۸
مادۂ اجتماعی کی مثال	۵۸
مادہ افتراقی کی مثال	۵۸
مادۂ افتراقی کی دوسری مثال	۵۹
لفظ اللہ کی تحقیق	۵۹
اللہ اور الٰہ میں فرق	۶۰
الحمد للہ کا ایک نایاب ترجمہ	۶۱
نایاب ترجمہ پر سوال اور اس کا جواب	۶۱
ازل اور ابد کا مفہوم	۶۲
ایک شبہ اور اس کا جواب	۶۲
تعلیق کی تعریف	۶۲
تعلیق کے اقسام	۶۳
صفات کمالیہ کا تعارف	۶۴
دوسرا جواب	۶۴
ایک سوال اور اس کا جواب	۶۵
اسم موصول کی تعریف	۶۶

ہدایت کے لغوی واصطلاحی معنی	۶۷
ہدایت کے مفہوم میں معتزلہ واشاعرہ کا اختلاف	۶۷
اراءۃ طریق اور ایصال الی المطلوب میں تحقیقی فرق	۶۸
ایک سوال اور اس کا جواب	۶۸
اشتراک کے اقسام اور ان کے مفاہیم	۶۹
ایک شبہ اور اس کا ازالہ	۷۰
دو معنوں میں سے ایک معنی مراد لینے پر قرینہ پر اعتراض اور اس کا جواب	۷۱
وسط طریق کا مفہوم	۷۳
علامہ دوّانی کی سواء الطریق کی تفسیر اور اس کی تشریح	۷۳
سواء الطریق کا مفہوم مرادی	۷۴
ایک شبہ اور اس کا جواب	۷۵
براعت استہلال کا تعارف	۷۵
لفظ جعل کی تحقیق	۷۶
مصنف کا کلام وجعل لنا جعل بسیط ہے یا مرکب؟	۷۷
ظرف کے اقسام	۷۷
دوسرا احتمال اور اس پر سوال	۷۸

سوال کا جواب	۷۹
لنا کو جعل کے متعلق کرو یا رفیق کے ہر صورت میں ایک خوبی اور ایک خرابی لازم آئے گی	۷۹
مجعولیت ذاتی کا تعارف	۷۹
ایک اعتراض اور اس کا جواب	۸۱
ایک اور اعتراض اور اس کا جواب	۸۱
توفیق کا مفہوم	۸۲
تسمیہ و تحمید کے بعد ذکر صلوۃ وسلام کی وجہ	۸۳
صلوۃ کے معنی	۸۴
صلوۃ کی نسبت اللہ کی طرف کرنے پر اعتراض اور اس کا جواب	۸۵
سوال مصنف نے حضور کا نام کیوں نہیں لیا؟	۸۶
جواب اول	۸۶
اللہ کا نام ذکر کرنے پر اعتراض	۸۶
پہلا جواب	۸۶
دوسرا جواب	۸۷
تیسرا جواب	۸۷

جواب ثانی	۸۸
جواب ثالث	۸۸
سوال، مصنف نے وصف رسالت ہی کا ذکر کیوں کیا؟	۸۹
جواب	۸۹
سوال، جب رسول خاص اور نبی عام ہے تو نبی کو ذکر کرنا چاہئے	۸۹
جواب	۹۰
ہدیً میں ترکیبی اعتبار سے دو احتمال ہیں	۹۰
ایک اعتراض اور اس کا جواب	۹۱
مجاز لغوی کا تعارف	۹۱
اسناد مجاز عقلی کا تعارف	۹۲
اہتداء کے معنی پر اعتراض اور اس کا جواب	۹۲
ہو بالاہتداء حقیقی میں ترکیبی احتمالات اربعہ	۹۳
پہلا احتمال	۹۳
دوسرا احتمال	۹۳
تیسرا احتمال	۹۴
چوتھا احتمال	۹۴

ایک شبہ اور اس کا جواب	۹۴
ونوراً بہ الخ میں ترکیبی اعتبار سے چار احتمالات ہیں	۹۵
ونوراً بہ کے متعلّق میں دو احتمالات ہیں	۹۶
ایک شبہ اور اس کا جواب	۹۷
ایک سوال اور اس کا جواب	۹۷
ایک اشکال اور اس کا جواب	۹۸
حصر کی قسمیں اور ہر ایک کا تعارف	۹۸
لفظ ال کی تحقیق	۱۰۰
ایک شبہ اور اس کا جواب	۱۰۰
ال اور اھل کے استعمال میں فرق	۱۰۱
حضور کی ال میں کون داخل ہیں؟	۱۰۱
صدق اور حق میں فرق:	۱۰۳
لفظ بعد کی تحقیق	۱۰۶
فہذا میں فا کی تحقیق	۱۰۶
اما وہمیہ اور اما مقدرہ میں فرق	۱۰۷
ایک شبہ اور اس کا جواب	۱۰۷

ہذا کے مشار الیہ میں دو احتمالات ہیں	۱۰۸
ہذا کے مشار الیہ کے بارہ میں شارح کی رائے	۱۰۹
شارح کی رائے پر اعتراض	۱۰۹
شارح کی رائے پر اعتراض کا جواب	۱۱۰
ہذا کے مشار الیہ پر دوسرا اعتراض	۱۱۱
ہذا کے مشار الیہ پر دوسرے اعتراض کا جواب	۱۱۱
غایۃ تہذیب الکلام کی تشریح اور ایک شبہ	۱۱۲
شبہ کا جواب	۱۱۲
دوسرا شبہ	۱۱۳
دوسرے شبہ کے دو جوابات	۱۱۳
تہذیب کے معنی	۱۱۴
تحریر کے معنی	۱۱۴
ایک شبہ اور اس کا جواب	۱۱۵
منطق کے معنی	۱۱۵
کلام کا مفہوم	۱۱۵
تقریب المرام کی تشریح	۱۱۶

شارح کے اضافہ کی تشریح	۱۱۷
من تقریر عقائد الاسلام کی تشریح	۱۱۷
اسلام کی تشریح کے بارہ میں مختلف اقوال	۱۱۸
جعلتهٔ تبصرةً کی تشریح	۱۱۹
ایک شبہ اور اس کے دو جوابات	۱۲۰
ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۲۱
تضمین کا تعارف	۱۲۱
سیما کی تشریح	۱۲۳
لا سیما میں ما کے بارہ میں تین قول ہیں	۱۲۴
لا سیما کے مابعد میں اعراب کی تحقیق	۱۲۴
ما زائدہ ماننے کی صورت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۲۵
لا سیما کی وضع	۱۲۵
حی اور حری کے معنی	۱۲۶
توفیق کے معنی	۱۲۶
قوام کے معنی	۱۲۶
عصام کے معنی	۱۲۷

فاصلہ، سجع، قافیہ کا تعارف	۱۲۷
پہلا اعتراض	۱۲۹
دوسرا اعتراض	۱۳۰
پہلے اور دوسرے اعتراض کا جواب	۱۳۰
مقدمہ کو نکرہ ذکر کرنے کی وجہ	۱۳۱
تیسرا اعتراض	۱۳۱
تیسرے اعتراض کا جواب	۱۳۲
ظرفیۃ الشئ لنفسہ کے دفعیہ کے جوابات	۱۳۲
ایک سوال اور اس کا جواب	۱۳۴
لفظ مقدمہ میں تین بحثیں ہیں	۱۳۵
نحوی بحث	۱۳۵
صرفی بحث کا خلاصہ	۱۳۶
معنوی بحث کا خلاصہ	۱۳۷
مقدمۃ العلم کی تعریف	۱۳۷
مقدمہ کا ماخوذ منہ	۱۳۹
جیش کے اقسام	۱۳۹

علم کی دو قسمیں	۱۴۱
ایک سوال اور اس کا جواب	۱۴۱
علم کی تعریف کے بغیر تقسیم کی وجہ	۱۴۲
پہلا جواب	۱۴۳
دوسرا جواب	۱۴۳
تیسرا جواب	۱۴۴
اعتقاد کے اقسام	۱۴۴
یقین کے اقسام ثلاثہ	۱۴۶
تصدیق بسیط ہے یا مرکب؟	۱۴۷
مصنف نے حکماء کے مذہب کو اختیار کیا ہے	۱۴۸
تصدیق کے تعلق کے بارہ میں متقدمین ومتأخرین کا اختلاف	۱۴۸
ایک شبہ اور اس کا جواب	۱۴۹
پہلا جواب	۱۴۹
دوسرا جواب	۱۵۰
الا کی تین قسمیں ہیں	۱۵۱
تصور کی پانچ شکلیں	۱۵۱

تخیل کی تعریف	۱۵۲
ایک اشکال اور اس کا جواب	۱۵۳
اشکال کا جواب	۱۵۴
کنایہ صریح سے ابلغ کیوں ہے؟	۱۵۴
تصور و تصدیق کے اقسام	۱۵۵
تصور و تصدیق کی چار قسمیں ہیں	۱۵۶
ایک شبہ اور اس کا جواب	۱۵۶
ایک شبہ اور اس کا جواب	۱۵۷
نظر کی تعریف	۱۵۸
ایک شبہ اور اس کا جواب	۱۵۹
اول فائدہ	۱۵۹
دوسرا فائدہ	۱۶۰
تیسرا فائدہ	۱۶۰
ایک شبہ اور اس کا جواب	۱۶۰
جزئی کے کاسب و مکتسب نہ ہونے کی دلیل	۱۶۱
جزئی کے مکتسب نہ ہونے کی دلیل	۱۶۲

منطق کی تعریف	۱۶۴
غرض وغایت میں فرق	۱۶۶
غرض وغایت میں منطقی نسبت	۱۶۶
لفظ قانون کی تحقیق	۱۶۷
منطق کے موضوع کا بیان	۱۶۹
عام موضوع کا تعارف	۱۷۰
عوارض کا تعارف	۱۷۰
تعجب کا تعارف	۱۷۱
عرض غریب کے اقسام	۱۷۱
عرض وعارض کا تعارف	۱۷۱
ہرفن کا موضوع مقید ہوتا ہے	۱۷۲
منطق کے موضوع کا خلاصہ	۱۷۲
معرف اور حجت کا تعارف	۱۷۳
دلالت کی تین قسموں کا تعارف	۱۷۵
ایک شبہ اور اس کا جواب	۱۷۶
دلالت کا تعارف	۱۷۶

دلالت کے اقسام کا بیان	۱۷۷
دلالت لفظیہ وغیر لفظیہ کی تین قسموں کا بیان	۱۷۷
مناطقہ صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث کرتے ہیں	۱۷۸
دلالت لفظیہ وضعیہ کے اقسام ثلاثہ کا تعارف	۱۷۸
ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۸۰
معنیٰ موضوع لہ کے خارج کی دو قسمیں	۱۸۰
لزوم کا تعارف	۱۸۱
دلالت مطابقی اور دلالت تضمنی والتزامی کے درمیان نسبت کا بیان	۱۸۲
دلالت مطابقی کے عام اور تضمنی والتزامی کے خاص ہونے کی دلیل	۱۸۲
ولا عکس کہہ کر مصنف نے عکس لغوی کی نفی کی ہے	۱۸۳
مصنف کے کلام کا خلاصہ	۱۸۳
تضمن والتزام کا آپسی تعلق لزوم کا نہیں	۱۸۴
ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۸۴
موضوع کی دو قسمیں ہیں مفرد و مرکب	۱۸۶
موضوع کی تقسیم پر اعتراض اور اس کا جواب	۱۸۷
مفرد و مرکب کی تعریف	۱۸۷

مرکب کے لئے چار شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے	۱۸۸
مفرد کی چار شکلیں اور اس کی مثالیں	۱۸۸
مصنف کی عبارت پر ایک شبہ اور اس کا جواب	۱۸۹
مرکب کی دو قسمیں مرکب تام و مرکب ناقص	۱۸۹
مرکب تام کی تعریف پر اعتراض اور اس کا جواب	۱۹۰
مرکب تام کی دو قسمیں ہیں خبر و انشاء	۱۹۰
قسم کا حاصل	۱۹۱
خبر کی تعریف پر اعتراض اور اس کا جواب	۱۹۱
پہلا جواب	۱۹۱
دوسرا جواب	۱۹۲
مرکب ناقص کی دو قسمیں ہیں تقییدی و غیر تقییدی	۱۹۲
مفرد کی استقلال و عدم استقلال معنی کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں کلمہ، اسم، ادات	۱۹۳
ادات کا تعارف	۱۹۴
کلمہ کی تعریف میں بہیئتہ کے اضافہ پر اعتراض اور اس کا جواب	۱۹۵
ہیئت کا تعارف	۱۹۵

بہیئۃ زمانہ پر دلالت کرنے کا مطلب	۱۹۶
ایک شبہ اور اس کا جواب	۱۹۶
فعل کی ہیئت پر دلالت ہونے کے باوجود فعل نہیں ایک شبہ اور اس کا جواب	۱۹۷
کلمہ منطقی اور فعل نحوی میں فرق	۱۹۷
حرف نحوی اور اداۃ منطقی میں فرق	۱۹۸
مثال سے وضاحت	۱۹۹
ایک شبہ اور اس کا جواب	۱۹۹
مفرد کی تقسیم وحدت معنی کے اعتبار سے	۲۰۱
ایضاً ترکیب میں کیا ہے؟	۲۰۲
مصنف کے ایضاً بڑھانے کی وجہ	۲۰۲
مفرد کی دو قسموں کا بیان	۲۰۳
ایک شبہ اور اس کا جواب	۲۰۳
تفاوت باولیت کا مطلب	۲۰۴
تفاوت بالاولویت کا مطلب	۲۰۴
تفاوت بالشدۃ کا مطلب	۲۰۵
تفاوت بالزیادۃ کا مطلب	۲۰۵

شدت اور زیادت میں فرق	۲۰۵
ان اتحد معناہٗ میں معنی سے کیا مراد ہے؟	۲۰۵
صنعت استخدام کا مفہوم	۲۰۶
ایک شبہ اور اس کا جواب	۲۰۷
کثرت معنی کے اعتبار سے مفرد کی چار قسمیں ہیں	۲۰۹
حقیقت ومجاز کا مفہوم	۲۱۰
منقول کی باعتبار ناقل تین قسمیں ہیں	۲۱۰
مفہوم ومعنی کی تقسیم	۲۱۲
معانی ومفہوم کی دو قسمیں ہیں	۲۱۲
ایک شبہ اور اس کا جواب	۲۱۳
کلی کے ساتھ جزئی کی تعریف کی وجہ	۲۱۳
مفہوم، معنی، مدلول میں فرق	۲۱۴
مفہوم کے اقسام	۲۱۴
کلی اور جزئی کی تعریف میں لفظ فرض کے اضافہ کی وجہ	۲۱۵
کلیات فرضیہ کی تعریف	۲۱۵
لفظ فرض کے اضافہ پر ایک سوال اور اس کا جواب	۲۱۶

فرض کی دو قسمیں ہیں	۲۱۷
کلی کو کلی اور جزئی کو جزئی کہنے کی وجہ	۲۱۷
کلی منسوب الی الکل اور جزئی منسوب الی الجز کیسے ہے؟	۲۱۸
جس طرح کل منسوب ہوتا ہے اپنے اجزاء کی طرف اسی طرح اجزاء بھی منسوب ہوتے ہیں کل کی طرف	۲۱۹
کلی کی تقسیم مطلق افراد کے اعتبار سے	۲۲۰
کلی کی چھ قسمیں ہیں	۲۲۰
دو کلیوں کے درمیان نسبت کا بیان	۲۲۵
نسبت کی چار قسمیں ہیں	۲۲۶
ایک شبہ اور اس کا جواب	۲۲۶
پہلا جواب	۲۲۶
دوسرا جواب	۲۲۷
دو جزئی میں ہمیشہ تباین کی نسبت ہوتی ہے	۲۲۷
چار نسبتوں کی دلیل حصر	۲۲۸
جن دو کلیوں میں تباین کی نسبت ہوتی ہے اس سے دو سالبہ کلیہ تیار ہوتے ہیں	۲۲۹
جن دو کلیوں میں تساوی کی نسبت ہوگی اس سے دو موجبہ کلیہ بنتے ہیں	۲۲۹

عموم خصوص مطلق کی نسبت سے ایک موجبہ کلیہ اور ایک سالبہ جزئیہ بنتا ہے	۲۳۰
اور عموم خصوص من وجہ کی نسبت سے دو سالبہ جزئیہ ایک موجبہ جزئیہ بنتا ہے	۲۳۰
عینین کی نسبت کے بعد نقیضین کے درمیان نسبت کا بیان	۲۳۰
ایک اعتراض اور اس کا جواب	۲۳۴
تباین جزئی کا تعارف	۲۳۴
مصنف کے کلام کالمتباینین پر اعتراض اور جواب	۲۳۵
متبائنین کی نقیض میں تباین جزئی کی وجہ	۲۳۶
ایک شبہ اور اس کا جواب	۲۳۸
جزئی کی دو قسمیں ہیں جزئی حقیقی اور جزئی اضافی	۲۴۱
کلی کی تقسیم افراد موجودہ کے اعتبار سے	۲۴۶
اقسام خمسہ کی دلیل حصر	۲۴۶
جنس کی تعریف	۲۴۸
ماھو کا مطلب	۲۴۸
ایک شبہ اور اس کا جواب	۲۴۹
جنس کی دو قسمیں ہیں قریب وبعید	۲۵۰
جنس قریب وبعید کی آسان تعریف	۲۵۱

نوع کا بیان	۲۵۱
نوع کے دوسرے معنی کا بیان	۲۵۳
شارح کے اضافہ کی وجہ	۲۵۳
نوع حقیقی اور اضافی میں نسبت کا بیان	۲۵۵
مصنف کی مثال پر شارح کا اعتراض	۲۵۷
نقطہ کا تعارف	۲۵۸
اجناس وانواع کے درمیان ترتیب کا بیان	۲۶۰
جنس مرتب اور نوع مرتب کی تین قسمیں ہیں متوسط، عالی، سافل	۲۶۰
دلیل حصر	۲۶۰
ایک سوال اور اس کا جواب	۲۶۱
مصنف کے ھما ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں	۲۶۲
لفظ ایٌّ کا مفہوم	۲۶۵
ممیّز کی دو قسمیں ہیں:	۲۶۵
ایک شبہ اور اس کا جواب	۲۶۶
فصل کی تعریف	۲۶۷
فصل کی تعریف پر امام رازی کا اعتراض	۲۶۷

امام رازی کے اعتراض کا جواب	۲۶۸
پہلا جواب	۲۶۸
دوسرا جواب	۲۶۸
فصل کی دو قسمیں ہیں قریب وبعید	۲۶۹
فصل کا تعلق نوع اور جنس دونوں سے ہے لیکن نسبت کا فرق ہے	۲۷۲
جو فصل عالی کے لئے مقوم ہوگی وہ سافل کے لئے بھی مقوم ہوگی	۲۷۳
ولاعکس کہہ کر مصنف نے عکس لغوی کی نفی کی ہے	۲۷۴
عالی اور سافل سے مراد نوع ہے جنس نہیں	۲۷۴
عالی وسافل سے مراد اضافی ہے	۲۷۵
المقسم بالعکس کی تشریح	۲۷۵
کلی عرضی کا بیان	۲۷۷
خاصہ کی تعریف	۲۷۷
کلی محذوف ماننے پر اعتراض اور اس کا جواب	۲۷۷
ہر تعریف مرکب ہوتی ہے جنس وفصل سے	۲۷۸
خاصہ کی دو قسمیں اور ہر ایک کی تعریف	۲۷۹
خاصہ کی دو قسمیں خاصۃ النوع وخاصۃ الجنس کا تعارف	۲۷۹

عرض عام کی تعریف	۲۸۰
خاصہ اور عرض عام کی تقسیم	۲۸۲
کلی عرضی کی دو قسمیں لازم ومفارق کی دلیل حصر	۲۸۲
لازم کی دو قسمیں ہیں	۲۸۳
دلیل حصر	۲۸۳
لازم الوجود کی دو قسمیں ہیں	۲۸۳
دلیل حصر	۲۸۴
لازم کی دو قسمیں ہیں بین اور غیر بین	۲۸۴
بین اور غیر بین کی دو، دو قسمیں ہیں	۲۸۵
دلیل حصر	۲۸۵
مفارق کی تعریف اور اس کے اقسام	۲۸۶
دلیل حصر	۲۸۷
مفارق زائل کی دو قسمیں ہیں	۲۸۷
دلیل حصر	۲۸۷
کلی کی تین قسمیں منطقی، طبعی، عقلی اور ان کا تعارف	۲۹۰
ایک شبہ اور اس کا جواب	۲۹۰

دوسرا شبہ اور اس کا جواب	۲۹۰
تیسرا شبہ اور اس کا جواب	۲۹۰
یہ تینوں اعتبارات پانچوں قسموں میں جاری ہوتے ہیں	۲۹۱
یہ اعتبارات ثلاثہ جزئی میں بھی جاری ہوتے ہیں	۲۹۱
کلیات ثلاثہ خارج میں موجود ہیں یا نہیں؟	۲۹۲
کلی طبعی افراد کے ضمن میں بھی خارج میں موجود ہے یا نہیں؟	۲۹۲
جمہور مناطقہ کی رائے	۲۹۳
بعض متأخرین کی رائے	۲۹۳
ایک شبہ اور اس کا جواب	۲۹۴
معرف کا بیان	۲۹۸
ایک شبہ اور اس کا جواب	۳۰۰
ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۰۱
معرف کی دو قسمیں ہیں حد اور رسم	۳۰۱
خلاصہ کلام	۳۰۲
دلیل حصر	۳۰۲
حد اور رسم کے اقسام کا بیان	۳۰۲

ایک شبہ اور اس کا جواب	۳۰۳
ایک شبہ اور اس کا جواب	۳۰۴
قضیہ کی تین قسمیں ہیں	۳۰۸
صدق و کذب کا تعارف	۳۰۸
قضیہ کی تعریف پر دور کا اعتراض اور اس کا جواب	۳۰۹
مطابقت کا مطلب	۳۰۹
قضیہ کے اقسام حملیہ و شرطیہ	۳۱۰
دلیل حصر	۳۱۰
قضیہ حملیہ کے اقسام موجبہ و سالبہ	۳۱۰
سوال محکوم علیہ کو موضوع کیوں کہتے ہیں؟	۳۱۱
قضیہ حملیہ کے اقسام ثنائیہ و ثلاثیہ	۳۱۱
رابطہ کے اقسام زمانیہ، غیر زمانیہ	۳۱۲
قضیہ شرطیہ کا بیان	۳۱۲
شرطیہ متصلہ	۳۱۳
قضیہ شرطیہ کے جزء اول کو مقدم اور ثانی کو تالی کہتے ہیں	۳۱۳
قضیہ حملیہ کی دوسری تقسیم کا بیان	۳۱۵

قضیہ حملیہ کی نفس موضوع کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں	۳۱۵
دلیل حصر	۳۱۶
قضیہ محصورہ کی چار قسمیں ہیں	۳۱۶
دلیل حصر	۳۱۶
سور کا تعارف	۳۱۷
ایک اعتراض اور اس کا جواب	۳۱۷
قضیہ مہملہ کا تعارف	۳۱۸
قضیہ کی تیسری تقسیم	۳۲۰
قضیہ کے اقسام ثلاثہ	۳۲۱
قضیہ کی چوتھی تقسیم	۳۲۲
دلیل حصر	۳۲۳
ایک سوال اور اس کا جواب	۳۲۳
قضیہ حملیہ کی پانچویں تقسیم	۳۲۷
دلیل حصر	۳۲۸
جہت کا تعارف	۳۲۸
قضیہ موجہہ کے اقسام بسیطہ، مرکبہ	۳۲۹

دلیل حصر	۳۲۹
بسائط آٹھ ہیں مرکبات سات ہیں	۳۳۰
آٹھ بسائط کی تفصیل	۳۳۰
ضروریہ مطلقہ کی تعریف	۳۳۰
مشروطہ عامہ کی تعریف	۳۳۱
وقتیہ مطلقہ کی تعریف	۳۳۱
منتشرہ مطلقہ کی تعریف	۳۳۲
دائمہ مطلقہ کی تعریف	۳۳۲
عرفیہ عامہ کی تعریف	۳۳۲
مطلقہ عامہ کی تعریف	۳۳۳
ممکنہ عامہ کی تعریف	۳۳۳
جانب موافق اور مخالف کی وضاحت	۳۳۴
وصف عنوانی کا تعارف	۳۳۴
دوام اور ضرورت میں فرق	۳۳۴
بسائط کی وجہ تسمیہ کا بیان	۳۳۵
ضروریہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ	۳۳۵

مشروطہ عامہ کی وجہ تسمیہ	۳۳۵
ایک شبہ اور اس کا جواب	۳۳۵
وقتیہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ	۳۳۶
منتشرہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ	۳۳۶
دائمہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ	۳۳۶
عرفیہ عامہ کی وجہ تسمیہ	۳۳۷
مطلقہ عامہ کی وجہ تسمیہ	۳۳۷
ممکنہ عامہ کی وجہ تسمیہ	۳۳۷
مرکبہ کی تعریف	۳۳۹
مرکبات کا بیان	۳۴۱
بسائط سے مرکبہ بنانے کا طریقہ	۳۴۱
سات مرکبات کے نام	۳۴۲
مشروطہ خاصہ کی تعریف	۳۴۲
ایک شبہ اور اس کا جواب	۳۴۲
دائماً سے اشارہ ہوتا ہے مطلقہ عامہ کی طرف	۳۴۳
شارح کی ایک ضروری وضاحت	۳۴۴

ایک شبہ اور اس کا جواب	۳۴۵
وجودیہ لاضروریہ کی تعریف	۳۴۹
ایک شبہ اور اس کا جواب	۳۵۰
وجودیہ لادائمہ کی تعریف	۳۵۰
ممکنہ خاصہ کی تعریف	۳۵۲
ایک ضروری وضاحت	۳۵۲
کیف میں مخالف ہونے کا مطلب	۳۵۳
کم میں موافق ہونے کا مطلب	۳۵۳
قضیہ شرطیہ کی تعریف	۳۵۵
قضیہ شرطیہ کے اقسام	۳۵۵
علاقہ کی تعریف	۳۵۶
علاقۂ تضایف کا تعارف	۳۵۷
قضیہ منفصلہ کی تعریف	۳۶۰
موجبہ کی مثال	۳۶۰
سالبہ کی مثال	۳۶۰
قضیہ منفصلہ کی تقسیم	۳۶۱

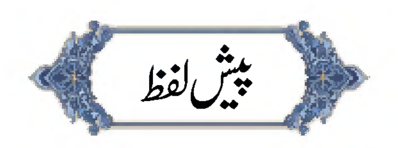
منفصلہ حقیقیہ کی تعریف	۳۶۱
موجبہ کی مثال	۳۶۱
سالبہ کی مثال	۳۶۲
منفصلہ حقیقیہ کی وجہ تسمیہ	۳۶۲
منفصلہ مانعۃ الجمع کی تعریف اور مثال	۳۶۲
موجبہ کی مثال	۳۶۲
سالبہ کی مثال	۳۶۳
وجہ تسمیہ	۳۶۳
مانعۃ الخلو کی تعریف اور مثال	۳۶۴
موجبہ کی مثال	۳۶۴
سالبہ کی مثال	۳۶۴
وجہ تسمیہ	۳۶۵
خلاصہ کلام	۳۶۵
منفصلہ کے کل اقسام	۳۶۶
اتفاقیہ کا مطلب	۳۶۷
(۱) منفصلہ حقیقیہ عنادیہ کی مثال	۳۶۸

(۲)منفصلہ حقیقیہ اتفاقیہ کی مثال	۳۶۸
(۳)منفصلہ مانعۃ الجمع عنادیہ کی مثال	۳۶۹
(۴)منفصلہ مانعۃ الجمع اتفاقیہ کی مثال	۳۶۹
(۵)منفصلہ مانعۃ الخلو عنادیہ کی مثال	۳۶۹
(۶)منفصلہ مانعۃ الخلو اتفاقیہ کی مثال	۳۷۰
قضیہ شرطیہ کے اقسام اربعہ	۳۷۱
قضیہ شرطیہ شخصیہ کی تعریف	۳۷۲
شرطیہ محصورہ کی تعریف	۳۷۲
شرطیہ مہملہ کی تعریف	۳۷۴
مقدم وتالی میں نو احتمالات ہیں	۳۷۶
قضیے کے احکامات	۳۸۰
تناقض کی تعریف	۳۸۰
ایک شبہ اور اس کا جواب	۳۸۰
سوال تناقض کی تعریف میں لذاتہ کا اضافہ کیوں کیا؟	۳۸۱
تناقض کے شرائط کا بیان	۳۸۲
وحدات ثمانیہ کا بیان	۳۸۳

تشریح: موجہات کی نقیض کا بیان	۳۸۶
موجہات کے اقسام	۳۸۶
بسائط کے نقائض کا بیان	۳۸۶
ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے	۳۸۶
دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے	۳۸۷
مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے	۳۸۸
عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے	۳۸۸
ضروری وضاحت	۳۸۸
تشریح: مرکبات کے نقائض کا بیان	۳۹۰
مرکبات کے اقسام	۳۹۰
مرکبہ کلیہ کی نقیض معلوم کرنے کا طریقہ	۳۹۱
مرکبہ جزئیہ کی نقیض کا بیان	۳۹۲
مرکبہ جزئیہ کی نقیض لانے کا طریقہ	۳۹۳
تشریح: عکس مستوی کا بیان اور تعریف	۳۹۶
ایک سوال اور اس کا جواب	۳۹۷
ایک ضروری وضاحت	۳۹۸

محصورات اربعہ کے عکس کا بیان	۳۹۸
سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے	۳۹۹
سالبہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا ہے	۴۰۰
تشریح: موجبات کے عکس مستوی کا بیان	۴۰۳
تشریح: موجہات کے سوالب کا بیان	۴۱۱
ایک وضاحت	۴۱۵
ایک اشکال اور اس کا جواب	۴۱۷
نو سوالب جن کا عکس نہیں آتا	۴۱۹
عکس نقیض کے بارہ میں متقدمین کی رائے	۴۲۴
متأخرین کی رائے	۴۲۵
تعارف حضرت حبیب الامت دامت برکاتہم	۴۲۷
تعارف تصانیف حضرت حبیب الامت	۴۳۰





پیش لفظ

مفتی حبیب اللہ قاسمی

منطق جملہ علوم وفنون میں ایک ایسا دقیق فن ہے جس سے بعضے حضرات نے اتنی دوری بنائی کہ اس فن سے اشتغال ہی کو لغو کام قرار دیدیا اور بعضے حضرات نے اپنے موقف میں اتنی شدت اختیار کی کہ "یجوز الاستنجاء باوراق المنطق" تک لکھ ڈالا، لیکن ہمارے اکابرین واسلاف کے نصاب ونظام تعلیم میں ہمیشہ منطق وفلسفہ کا عمل و دخل رہا، چونکہ اسلام تلاش وجستجو، تحقیق وتدقیق، سائنس وفلسفہ کا مخالف نہیں ہے، بلکہ قرآن کریم نے تو آیات انفسی اور آیات آفاقی اور ارض وسماء کی مخلوقات میں غور فکر اور تدبر کا حکم دیا ہے، لیکن یہ ذہن میں رہنا چاہئے کہ دینی وجدان کی حفاظت ونگہبانی بہرحال ضروری ہے، اس لئے کہ وہ عقلیت جو دینی وجدان کے سائے میں پرورش نہ پائے وہ ملی زندگی کو لادینیت کی طرف لے جاتی ہے اور اعتقاد ویقین کی جگہ شرک وانکار اور دہریت لے لیتا ہے، یونانی علوم سے مسلمانوں کا سب سے پہلے تعارف فتح مصر کے بعد ہوا، اسکندریہ یونانی علوم کا مرکز تھا، بنی امیہ کے زمانے میں صرف طب کی طرف توجہ کی گئی اور اسی سے متعلق کچھ کتابیں عربی زبان میں منتقل کی گئیں، لیکن خلافت عباسیہ کے دور میں دوسرے یونانی علوم بھی آہستہ آہستہ مسلمانوں کی توجہ کا مرکز بننے لگے، چنانچہ خلیفہ ہارون رشید نے بیت الحکمت نامی ایک ادارہ قائم کیا جس میں غیر عربی کتابوں اور

علوم وفنون کو عربی زبان میں منتقل کرنے کا نظم کیا گیا، لیکن یونانی فلسفہ کی گرم بازاری خلیفۂ مامون الرشید کے زمانے میں شروع ہوئی، اس نے قیصر روم کو خط لکھا کہ ارسطو کی جس قدر کتابیں دستیاب ہوں بغداد بھیج دی جائیں۔ چنانچہ قیصر روم نے تلاش بسیار کے بعد ایک بڑے ذخیرے کا پتہ لگا لیا لیکن اتنی کتابوں کے بھیجنے میں قیصر روم کو تامل تھا، ارکان دولت سے مشورہ کے بعد یہ طے پایا کہ کوئی حرج نہیں یہ پورا ذخیرہ مسلمانوں کے پاس بھیج دیا جائے، کیونکہ فلسفہ اگر مسلمانوں کے پاس پہونچ گیا تو ان کا مذہبی زور ٹھنڈا ہو جائے گا، اور عقلیت کی وجہ سے وہ تشکیک کے شکار ہو جائیں گے، چنانچہ پانچ اونٹ پر لاد کر وہ تمام کتابیں مامون الرشید کی خدمت میں پہنچا دی گئیں، مامون الرشید نے یعقوب بن اسحٰق کندی کو ان کتابوں کی تعریب کی ذمہ داری سونپی اور مزید کتابوں کی جستجو کے لئے بیت الحکمت کے ذمہ داروں کو روم، آرمینیا، مصر، شام، وغیرہ بھیجا، مامون الرشید کی اس دلچسپی کو دیکھ کر درباریوں میں فلسفہ کے سلسلہ میں ایک نیا جوش وخروش پیدا ہو گیا اور ہر طرف فلسفہ کی کتابوں کی جستجو شروع ہوگئی اور دیکھتے ہی دیکھتے ایک بڑا ذخیرہ حکمت وفلسفہ کی کتابوں کا جمع ہو گیا، اس کے بعد مامون الرشید نے اس فن کی ترویج واشاعت کے لئے ہفتہ میں ایک دن یعنی ہر منگل کو باضابطہ پوری گرمجوشی کے ساتھ فلاسفہ اور علماء کا مناظرہ شروع کروا دیا، پھر اس کا جو نتیجہ ظاہر ہونا تھا وہ ہوا، چنانچہ کچھ ہی عرصہ کے بعد مامون الرشید معتزلی ہو گیا اور حدوث قرآن کا قائل ہو گیا، اس طرح حکمت وفلسفہ اپنے دور شباب میں داخل ہو گیا اور فرقۂ جہمیہ نے اسی وقت جنم لے لیا، چنانچہ اس فرقہ کو بھی شاہی عطایا وتحائف سے نوازا گیا، مامون کے بعد جب واثق تخت نشیں ہوا تو فلسفہ وحکمت کو مزید توانائی ملی اور عقلیت کی جڑیں اور مضبوط ہو گئیں، لیکن جب متوکل کا زمانہ

آیا تو حق کو جلا ملا اور اس ابتلاء عظیم سے امت کو نجات ملی اور سنت کا احیاء شروع ہوا۔

الغرض فلسفہ وحکمت کے انہی فسادات کی وجہ سے بہت سے علماء حق اس کے مخالف ہو گئے حتی کہ نصاب سے بھی اس کو خارج کر دیا اور بعضوں نے اس کو باقی رکھتے ہوئے اس کا عقلیت ہی سے دندان شکن جواب دیا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ یہ فن جہاں مفید ہے وہیں مضر بھی ہے، ضرر کے باوجود ایک طویل زمانے سے عقلیت کا نفوذ چلا آ رہا ہے اور ہمارے بہت سے اکابرین نے اس کی افادیت کو تسلیم بھی کیا ہے، بعض بزرگوں سے تو یہ بھی منقول ہے کہ میں بخاری شریف پڑھانے میں جتنا اجر سمجھتا ہوں اتنا ہی اجر منطق وفلسفہ پڑھانے میں بھی سمجھتا ہوں، بعض بزرگوں سے تو سلم العلوم جیسی دقیق کتاب کا بھی حفظ ثابت ہے اور سو مرتبہ زبانی پڑھنا بھی مسموع ہے۔

بہر حال اس فن کی دقت ولطافت سے کسی کو انکار نہیں، چنانچہ کسی زمانہ میں نئے اساتذہ کے علمی امتحان کے لئے منطق وفلسفہ کے درس کا انتخاب کیا جاتا تھا، چنانچہ جب یہ خادم حضرت مولانا شاہ عبد الحلیم صاحب جونپوری علیہ الرحمہ کی خواہش وطلب پر ۱۹۸۰ء میں مدرسہ ریاض العلوم گورینی جونپور پہونچا تو پہلے ہی سال میبذی کے ساتھ شرح تہذیب کا درس اس خادم کے سپرد کیا گیا اور چند سالوں کے بعد سلم العلوم، بیضاوی، شرح عقائد، سراجی، مختصر المعانی، جیسی اہم اور فنی کتابیں تسلسل کے ساتھ سپرد ہوتی رہیں اور ہر کتاب کا الحمد للہ فنی اعتبار سے حق ادا کیا جس کے شاہد ہزاروں تلامذہ ہندوستان میں موجود ہیں۔

ان فنون میں خاص طور پر فن منطق وفلسفہ سے ایک طویل عرصہ تک وابستگی

رہی، چنانچہ درس کا ماحصل حبیب العلوم شرح سلم العلوم کے نام سے طبع ہو کر طلبہ واساتذہ کے ہاتھوں میں پہنچ چکی ہے، اس وقت ''تقریب التہذیب شرح شرح تہذیب'' کا درسی افادہ برائے استفادہ عزیز طلبہ کی خدمت میں پیش ہے۔

مجھے امید ہے کہ مطالعہ کے بعد فنی جو گہرائی اس کتاب میں ملے گی اس کو پا کر ضرور وہ خادم کو دعائیں دیں گے۔

دعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ جملہ تصنیفات کی طرح اس کو بھی قبول فرمائے اور جن اساتذہ سے اس خادم نے استفادہ کیا ہے اللہ پاک ان کی عمر دراز فرمائے اور صحت وعافیت کے ساتھ تادیر ان کا سایہ امت پر قائم ودائم رکھے۔ اروجو دنیا کو الوداع کہہ چکے ہیں، اللہ پاک ان کی مغفرت فرمائے، درجات بلند فرمائے، جنت الفردوس میں اعلیٰ مقام نصیب فرمائے۔

فقط

مفتی حبیب اللہ قاسمی

شیخ الحدیث وصدر مفتی بانی ومہتمم

جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور، سنجر پور

اعظم گڈھ، یوپی

۲۳/ جمادی الاولیٰ ۱۴۴۵ھ

مطابق ۸/ دسمبر ۲۰۲۳ء

یوم جمعہ



تقریب التہذیب شرح شرح تہذیب

الحمد لله الذی هدانا سواء الطریق الخ۔

ترجمہ: تمام تعریفیں خاص ہیں اس ذات کے لئے جس نے رہنمائی کی ہماری سیدھے راستہ کی"۔

ہر فن کے شروع کرنے سے پہلے تین باتوں کا جاننا ضروری ہے:

ہر فن کے شروع کرنے سے پہلے تین باتوں کا جاننا ضروری اور ایک بات کا جاننا مستحب ہے۔ وہ تین باتیں جن کا جاننا ضروری ہے، وہ فن کی تعریف۔ فن کا موضوع فن کی غرض وغایت ہیں، اوران تینوں کے مجموعہ کومقدمۃ العلم کہتے ہیں۔

مقدمۃ العلم کی تعریف:

اسی وجہ سے مقدمۃ العلم کی تعریف ان الفاظ سے کی گئی ہے کہ مقدمۃ العلم ان امور ثلاثہ کے مجموعہ کو کہتے ہیں جن پر مسائل کا سمجھنا موقوف ہو علی وجہ البصیرت اور وہ ایک بات جس کا جاننا مستحب ہے وہ مصنفؒ کے مختصر حالات ہیں، تو جب ہم شرح تہذیب شروع کررہے ہیں اور یہ فن منطق کی کتاب ہے تو اس کے شروع کرنے سے

پہلے منطق کی تعریف، موضوع، غرض و غایت کو جان لینا چاہیے، مگر مصنفؒ نے چونکہ اپنی اس کتاب میں ان تینوں باتوں کا ذکر خود کر دیا ہے، اس لئے ہمیں وقت سے پہلے ان تینوں باتوں کو از خود معلوم کرنے کی ضرورت نہیں، اب صرف چوتھی بات رہ گئی، یعنی مصنفؒ کے مختصر حالات جس کا جاننا مستحب ہے، چونکہ اس کا ذکر مصنفؒ کی عبارت میں نہیں ہے، اس لئے یہیں جان لینا چاہیے۔ تو یہ شرح تہذیب شرح ہے تہذیب المنطق والکلام کی۔

ماتن کے حالات کا تذکرہ:

لہٰذا، ماتن یعنی صاحب تہذیب کے حالات پہلے سنئے۔ مصنف کا نام مسعود ہے، والد کا نام عمر ہے اور دادا کا نام عبداللہ ہے، کنیت ابن عمر ہے، لقب سعد الدین ہے۔ علامہ سیوطی نے طبقات النحاۃ میں اس کی تصریح کی ہے اور یہی مشہور بھی ہے، مگر ملا علی قاری نے بالکل برعکس تحریر فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں ان کا نام عمر اور والد کا نام مسعود ہے، حافظ ابن حجرؒ نے الدرر الکامنہ میں لکھا ہے کہ ان کا نام محمود ہے۔ علامہ محی الدین رومی نے لکھا ہے کہ آپ ماہ صفر ۷۲۲ھ میں مقام تفتازان جو خراسان کا ایک قصبہ ہے وہاں پیدا ہوئے۔ نواب صدیق حسن خاں نے آپ کو نساءؔ کی طرف منسوب کیا ہے، مگر مشہور اول ہے۔ آپ کو تصنیفی ذوق بھی اللہ نے دیا تھا۔ سولہ سال کی عمر میں ''شرح تصریف زنجانی'' تصنیف کی۔ آپ کو اللہ نے قبولیت عامہ عطا فرمائی۔ چنانچہ علامہ کفوی لکھتے ہیں: ''کان من محاسن الزمان فی الأعلام

والاعیـــان" ۔کہ آپ اعجوبہ روزگار تھے، آپ کی نظیر زمانہ میں نہیں ملتی، سید احمد طحطاوی رقمطراز ہیں: انتهت اليه رياسة الحنفية ۔ میر سید شریف جرجانی جیسا شخص آپ کی تحریرات سے استفادہ کیا کرتے تھے۔ علامہ تفتازانی شعر گوئی کا بھی ذوق رکھتے تھے۔ چنانچہ..................:

لـويـت بـاحـراز العلوم و كسبهـا
رداء شبـابـي والـجـنـون فـنـون
قـالـوا فـانـما تحصلت العلوم و نلتها
تبيـن لـي ان الـفـنـون جـنـون

آپ کی جلالت شان ومقبولیت کا اسی سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس دور کا برسر اقتدار امیر تیمور لنگ آپ کا معتقد تھا اور احترام کرتا تھا، اور صدر الصدور مقرر کئے گئے، ماحول آپ کے تبحر علمی سے بہت متاثر تھا اور ہر چہار سو آپ کے علم کا ڈنکا بجا ہوا تھا، مگر خوب کہا ہے ذوق نے:

اول ہی سے بشر کو ہے رغبت خلاف سے
لیتا تھا کام منھ کا شکم میں یہ ناف سے

چنانچہ میر سید شریف جرجانی سے باہمی اختلاف شروع ہوگیا اور مناظرہ ومباحثہ روز افزوں ہوتا گیا، یہاں تک کہ ایک دن ایک مسئلہ پر گفتگو شروع ہوئی اور سلسلہ کافی بڑھ گیا تو فیصلہ کے لئے نعمان معتزلی حکم مقرر کئے گئے۔ علامہ جرجانی بہت لسّان تھے، اور علامہ تفتازانی کی زبان میں کچھ لکنت تھی، نیز نعمان معتزلی کسی وجہ سے

علامہ تفتازانی سے ناراض بھی تھا، غرضیکہ نعمان نے علامہ تفتازانی کے خلاف فیصلہ کردیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ میر سید شریف جرجانی کا بادشاہ تیمور لنگ نے مرتبہ بڑھا دیا۔ اس ہزیمت وشکست اور جرجانی کے فوقیت لے جانے کا علامہ تفتازانی کو اتنا بڑا دھکہ لگا کہ وہ اس غم وصدمہ کی وجہ سے صاحب فراش ہوگئے علامہ کا بہت علاج ہوا مگر کوئی دواء کارگر نہ ہوسکی اور اسی غم وصدمہ کو لئے ہوئے ۲۲ رمحرم الحرام ۷۹۲ھ یوم الاثنین کو سمرقند میں داعیٔ اجل کو لبیک کہہ گئے۔ سمرقند ہی میں اس وقت دفن کردیا گیا، پھر ۹ ر جمادی الاولیٰ یوم الاربعاء کو مقام سرخس منتقل کئے گئے آپ مسلک کے اعتبار سے حنفی تھے جیسا کہ علامہ ابن نجیم مصری اور سید احمد طحطاوی نے اور ملا علی قاری نے بیان کیا ہے، اور بقول علامہ کفوی و علامہ سیوطی، و ملاحسن چلپی صاحب کشف الظنون، موصوف شافعی تھے، مولانا عنایت اللہ صاحب لکھنوی نے لکھا ہے کہ آپ حنفی ہی تھے اور آپ کے حنفیت کی تائید تلویح کو دیکھنے سے ہوتی ہے۔ بہرحال آپ کی شخصیت یکتاء روزگار تھی آپ نے اپنی بہت سی یادگاریں اپنے پیچھے چھوڑی ہیں۔ مختصر المعانی، شرح عقائد وغیرہ آپ ہی کی تصنیفات ہیں ان کتابوں کی مقبولیت عامہ سے ان کے علم کا پتہ چلایا جاسکتا ہے۔

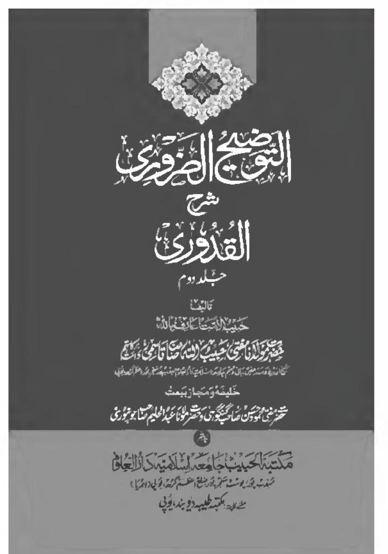
شارح کے حالات:

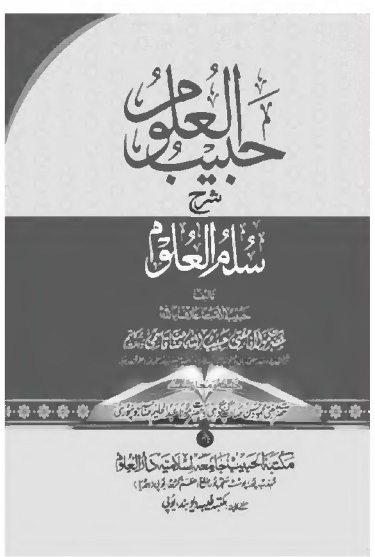
اب شارح کے مختصر حالات سنئے۔ شارح کا نام عبد اللہ ہے، والد کا نام حسین ہے، مقام یزد کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو یزدی کہا جاتا ہے، یہ بھی اپنے

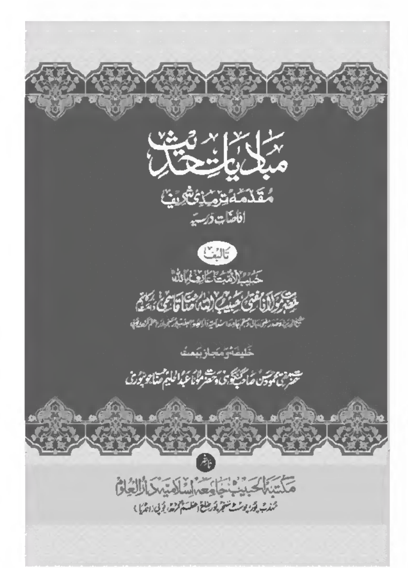
وقت کے علامہ محقق تھے، نہایت خوبصورت و عظیم الجثہ تھے، انھوں نے بھی کافی بڑی بڑی کتابیں تصنیف کی ہیں اور اکثر علماء ان کی تعریف میں رطب اللسان ہیں، مگر یہ اپنے مذہب کے اعتبار سے شیعہ معلوم ہوتے ہیں جیسا کہ شرح تہذیب میں خطبہ کی شرح پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے، لیکن ان کی کتابیں ہر شخص کے حق میں نفع بخش ہیں، آپ کی وفات ۱۰۱۵ھ میں مقام اصبہان میں ہوئی۔




التوضیح الضروری
شرح
القدوری
جلد اول
تالیف
حبیب الامت عارف باللہ
خلیفہ و مجاز بیعت
مکتبۃ الحبیب جامعہ اسلامیہ دار العلوم


التوضیح الضروری
شرح
القدوری
جلد دوم
تالیف
حبیب الامت عارف باللہ
خلیفہ و مجاز بیعت
مکتبۃ الحبیب جامعہ اسلامیہ دار العلوم


حبیب العلوم
شرح
سلم العلوم
تالیف
مکتبۃ الحبیب جامعہ اسلامیہ دار العلوم


مبادیات حدیث
مقدمہ ترمذی شریف
افاضات درسیہ
تالیف
حبیب الامت عارف باللہ
خلیفہ و مجاز بیعت
مکتبۃ الحبیب جامعہ اسلامیہ دار العلوم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للّٰہ الذی ھدانا۔

ایک سوال اور جواب:

اعتراض ہوتا ہے کہ مصنفؒ کی یہ کتاب فن منطق میں ہے، لہٰذا ہم تو یوں سمجھ رہے تھے کہ مصنفؒ اپنی اس کتاب میں منطق کے مسائل کو بیان فرمائیں گے۔ مگر کتاب کھولنے کے بعد بسم اللہ اور الحمد اللہ پر نظر پڑی، حالانکہ یہ منطق کا کوئی مسئلہ نہیں ہے، لہٰذا مصنفؒ نے اپنی اس کتاب کے شروع میں تسمیہ وتحمید کو کیوں بیان فرمایا؟

تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ مصنفؒ نے اپنی اس کتاب کی ابتداء تسمیہ اور تحمید کے ساتھ کی، قرآن پاک کی اتباع کرتے ہوئے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پر عمل کرتے ہوئے چونکہ حدیث پاک میں ہے:

کل امر ذی بال لم یبداء ببسم اللہ تعالیٰ فھو اقطع و فی روایۃ فھو اجزم. و کل امر ذی بال لم یبدأ بحمد اللہ تعالیٰ فھو اقطع و فی روایۃ فھو اجزم.

قولہ: الحمد للہ افتتح کتابہ بحمد اللہ بعد التسمیۃ اتباعا

بخير الكلام واقتداء بحديث خير الانام عليه و على آله الصلوة والسلام فان قلت حديث الابتداء مروى فى كل من التسمية والتحميد فكيف التوفيق قلت الابتداء فى حديث التسمية محمول على الحقيقى و فى حديث التحميد على الاضافى او على العرفى او فى كليهما على العرفى، والحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختيارى نعمة كان او غيرها والله علم على الاصح للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال ولدلالته على هذا الاستجماع صار الكلام فى قوة ان يقال الحمد مطلقا منحصر فى حق من هو مستجمع لجميع صفات الكمال من حيث هو كك فكان كدعوى الشئ ببينة و برهان ولايخفى لطفه.

یعنی ہر وہ عظیم الشان کام کہ جس کی ابتداء بسم اللہ اور الحمد اللہ سے نہ ہو وہ ناقص اور نامکمل ہوتا ہے۔

حدیث بسملہ پر سوال:

شبہ ہوتا ہے کہ ہر عظیم الشان کام کی ابتداء کرنے کو حدیث میں بسم اللہ سے بھی کہا گیا ہے اور الحمد اللہ سے بھی کہا گیا ہے اور ابتداء ایک امر بسیط ہے، پس جب کسی کام کی ابتداء بسم اللہ سے ہو چکی تو الحمد اللہ سے اس کی ابتداء ممکن نہیں اور اگر کام کی ابتداء الحمد اللہ سے ہو جائے تو پھر بسم اللہ سے ابتداء ممکن نہیں، لہٰذا تسمیہ اور تحمید کی

دونوں حدیثوں پر عمل کرنا محال ہے۔لہٰذا تطبیق اور دونوں حدیثوں پر عمل کرنے کی کیا شکل ہوگی۔

شارح کا جواب:

تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ:

ابتداء کی تین قسمیں ہیں: ابتداء حقیقی۔ابتداء اضافی۔ابتداء عرفی۔

ابتداء حقیقی کی تعریف:

ابتداء حقیقی اس ابتداء کو کہتے ہیں جو مقصود اور غیر مقصود سب سے مقدم ہو۔

ابتداء اضافی کی تعریف:

اور ابتدائے اضافی اس ابتداء کو کہتے ہیں جو مقصود سے مقدم ہو اور غیر مقصود سے مؤخر ہو۔

ابتداء عرفی کی تعریف:

اور ابتدائے عرفی اس ابتداء کو کہتے ہیں جو مقصود سے مقدم ہو خواہ غیر مقصود سے مؤخر ہو یا نہ ہو۔

تو دونوں حدیثوں میں تطبیق کی شکل یہ ہے کہ بسم اللہ والی حدیث میں ابتداء کو

محمول کیا جائے ابتداء حقیقی پر اور الحمد للہ والی حدیث میں ابتداء کو محمول کیا جائے ابتداء اضافی یا ابتداء عرفی پر۔ لہٰذا اب حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ بسم اللہ کو مقصود اور غیر مقصود سب سے مقدم کرنا چاہئے اور الحمد للہ کو مقصود سے مقدم کرنا چاہئے اور خلاف مقصود سے مؤخر کرنا چاہئے یا مقصود سے مقدم کرنا چاہئے، خواہ خلاف مقصود سے مؤخر ہو یا نہ ہو۔ لہٰذا مصنفؒ کی کتاب میں بسم اللہ اور الحمد للہ اسی انداز میں موجود ہے۔ پس مصنفؒ کا عمل دونوں حدیثوں پر ہو گیا اور مصنفؒ کی کتاب کی ابتداء بسم اللہ سے بھی اور الحمد للہ سے بھی ہوگئی۔

دوسرا جواب:

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بسم اللہ اور الحمد للہ والی دونوں حدیثوں میں ابتداء سے مراد ابتداء عرفی ہے اور مطلب یہ ہے کہ بسم اللہ اور الحمد للہ دونوں کو مقصود سے مقدم کرنا چاہئے خواہ خلاف مقصود سے مؤخر ہو یا نہ ہو۔ لہٰذا مصنفؒ کی کتاب میں بسم اللہ اور الحمد للہ مقصود یعنی مسائل منطق سے مقدم ہیں۔ پس ابتداء عرفی ان دونوں میں موجود ہے اور دونوں حدیثوں پر عمل ہو رہا ہے۔

پہلے جواب پر اعتراض اور اس کا جواب:

مگر پہلے جواب پر اعتراض ہوا کہ بسم اللہ والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے حقیقی اور الحمد للہ والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتداء اضافی یا عرفی کیوں لیا

گیا؟ اس کا الٹا کیوں نہیں کیا گیا کہ بسم اللہ والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے اضافی یا عرفی لیتے اور الحمد للہ کی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے حقیقی لیتے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ بسم اللہ کی حدیث میں ذکر ذات ہے اور الحمد للہ کی حدیث میں ذکر صفات ہے اور ذات مقدم ہوتی ہے صفت پر بس اسی وجہ سے بسم اللہ کی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی لیا گیا اور الحمد للہ کی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتداء اضافی یا عرفی لیا گیا اور اس کا برعکس نہیں کیا گیا۔

حدیث بسملہ پر دوسرا اعتراض:

شبہ ہوتا ہے کہ بسم اللہ کی حدیث پر عمل کرنا محال ہے، اس لئے کہ اس میں تسلسل لازم آرہا ہے اور تسلسل محال ہے اور جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال، لہٰذا حدیث بسم اللہ پر عمل کرنا محال ہوگیا۔ چونکہ بسم اللہ کی حدیث میں یہ بات کہی گئی ہے کہ ہر عظیم الشان کام کی ابتداء بسم اللہ سے ہونی چاہئے تو جس طرح سے تصنیف وتالیف ایک عظیم الشان کام ہے اور اس کے شروع میں حدیث پاک کی رو سے بسم اللہ کا ذکر ہونا چاہئے اسی طرح خود بسم اللہ کا ذکر چونکہ ذکر اللہ پر مشتمل ہے جس وجہ سے یہ خود بھی عظیم الشان ہے، لہٰذا بسم اللہ کے ذکر سے پہلے بھی بسم اللہ ہونا چاہئے اور اس بسم اللہ سے پہلے جو بسم اللہ ہوگا وہ بھی ذکر اللہ ہونے کی وجہ سے عظیم الشان ہوگا، لہٰذا اس سے پہلے بھی بسم اللہ ہونی چاہئے۔ ھکذا الی غیر النہایہ۔

حدیث بسملہ پر اعتراض کا جواب:

اس کا جواب دیا گیا کہ بسم اللہ کی حدیث میں جو''کل امر'' کا لفظ ہے اس سے مراد ہر وہ امر ہے جو مقصود بالذات ہو، اب عبارت یوں ہوگی ''کل امر ذی بال مقصود بالذات الخ''، لہٰذا اب بسم اللہ کی حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ امر مقصود بالذات عظیم الشان اس سے پہلے بسم اللہ ہونا چاہئے۔ پس کتاب کی تصنیف کے وقت تصنیف مقصود بالذات ہے، لہٰذا اس سے پہلے بسم اللہ ہونا چاہئے اور بسم اللہ کا ذکر اگرچہ عظیم الشان ہے مگر چونکہ تصنیف کے وقت بسم اللہ کا پڑھنا مقصود بالذات نہیں ہے، اس لئے اس سے قبل بسم اللہ کی ضرورت نہیں۔ فلا اشکال علیہ۔

حدیث بسملہ پر تیسرا اعتراض:

شبہ ہوتا ہے کہ حدیث میں فرمایا گیا ہے ہر وہ عظیم الشان کام جس کی ابتداء بسم اللہ اور الحمد للہ سے نہ ہو وہ ناقص اور دم بریدہ ہوتا ہے، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اندرا گاندھی بہت بڑا بڑا کام کرتی ہے، مگر کبھی بسم اللہ نہیں پڑھتی مگر وہ کام ناقص نہیں رہتا۔

تیسرے اعتراض کا جواب:

اس کا جواب دیا گیا کہ اقطع و ابتر سے مراد منقطع کل الخیر ہے۔ علامہ محمد بن ابی بکر رازی نے یہی تفسیر کی ہے، یعنی بظاہر اگرچہ کامل و مکمل نظر آئے گا مگر باطنی طور پر اس میں خیر و برکت بالکل نہیں ہوگی۔ فلا اشکال الآن قطعاً۔

الحمد

الف لام کے اقسام:

الحمد پر الف لام کونسا ہے؟ اس کے سننے سے پہلے یہ جان لینا چاہئے کہ الف لام کی ابتداءً دو قسمیں ہیں: (۱) زائدہ (۲) غیر زائدہ۔ اس لئے کہ الف لام کا مدخول دو حال سے خالی نہیں۔ علم ہوگا یا غیر علم۔ اگر الف لام کا مدخول علم ہے تو وہ الف لام زائدہ ہے اور اگر الف لام کا مدخول غیر علم ہے تو وہ الف لام غیر زائدہ ہے۔ پھر الف لام غیر زائدہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) اسمی (۲) حرفی۔ اس لئے کہ الف لام غیر زائدہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا مدخول اسم فاعل و اسم مفعول ہوگا یا نہیں اگر اس کا مدخول اسم فاعل و اسم مفعول ہے تو وہ الف لام اسمی ہے اور یہ معنی میں الذی اسم موصول کے ہوتا ہے اور اگر اس کا مدخول اسم فاعل و اسم مفعول نہیں ہے، تو وہ الف لام حرفی ہے۔ پھر الف لام حرفی کی چار قسمیں ہیں (۱) جنسی (۲) استغراقی، (۳) عہد خارجی، (۴) عہد ذہنی۔

اس لئے کہ الف لام حرفی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے مدخول سے اس کی ماہیت و حقیقت مراد ہوگی یا اس کے افراد مراد ہوں گے۔ اگر اس کے مدخول سے اس کی ماہیت و حقیقت مراد ہو تو اسے الف لام جنسی کہتے ہیں اور اگر اس کے مدخول سے اس کے افراد مراد ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو تمام افراد مراد ہوں گے یا بعض افراد، اگر اس کے مدخول سے تمام افراد مراد ہیں تو اسے الف لام استغراقی کہتے

ہیں اور اگر بعض افراد مراد ہوں گے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو بعض افراد معین مراد ہوں گے یا بعض افراد غیر معینہ مراد ہوں گے۔ اگر بعض افراد معینہ مراد ہوں تو اسے الف لام عہد خارجی کہتے ہیں اور اگر بعض افراد غیر معینہ مراد ہوں تو اسے الف لام عہد ذہنی کہتے ہیں۔

الحمد پر الف لام کی تعیین:

تو الحمد پر جو الف لام ہے ہر شخص کو معلوم ہے کہ یہ الف لام حرفی ہے، چونکہ اس کا مدخول نہ اسم فاعل ہے نہ اسم مفعول، پھر اس الف لام حرفی میں دو احتمال ہیں، یا یہ الف لام جنسی ہے یا استغراقی ہے۔

الف لام استغراقی کے پتہ چلانے کا طریقہ یہ ہے کہ اگر اس کی جگہ پر لفظ کل کو رکھ دیا جائے تو معنوی طور پر کوئی خرابی پیدا نہ ہو جیسا کہ اس جگہ کل حمد للہ کہنے سے معنی میں کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی۔

حمد

حمد کی شارح نے تعریف کی ہے (**الثناء باللسان على الجميل الاختياری على سبيل التعظيم نعمة كان أو غيرها**)، یعنی حمد کہتے ہیں کسی کے اچھے فعل اختیاری پر زبان سے تعریف کرنا بطور تعظیم کے خواہ نعمت کے بدلے میں ہو یا بغیر نعمت کے!

حمد کی تعریف پر اعتراض:

شارح کی اس تعریف پر اعتراض ہوتا ہے کہ ثناء کے معنی ذکر باللسان کے آتے ہیں تو جب شارح نے الثناء کے ساتھ باللسان کو ذکر کیا تو تقدیری عبارت یوں ہوئی: الذکر باللسان باللسان، اور اس میں لفظ باللسان کا تکرار موجود ہے بغیر کسی فائدے کے جو فصحاء کی نظر میں ناجائز ہے، لہٰذا شارح نے حمد کی ایسی تعریف کیوں کی جو تکرار کو مستلزم ہے؟

حمد کی تعریف پر اعتراض کا جواب:

تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ شارح نے ثناء میں صنعت تجرید سے کام لیا ہے اور ثناء سے مراد ثناء تجریدی ہے۔

صنعت تجریدی کی تعریف:

صنعت تجریدی کہتے ہیں کسی لفظ کو کسی معنی سے خالی کر دینا تو جب شارح کی مراد لفظ ثناء سے ثناء تجریدی ہے تو مطلب یہ ہوا کہ ثناء کے معنی جو ذکر باللسان کے تھے اسے باللسان کے معنی سے خالی کر لیا گیا ہے، اب اس کے معنی صرف ذکر کے رہے۔

لہٰذا اس وقت تقدیری عبارت الذکر باللسان الخ ہوگی، اور اس میں تکرار موجود نہیں ہے۔ فلا اشکال علیه......۔

ثناء کی تعریف میں جمیل اختیاری کی قید کا فائدہ:

شارح نے حمد کی تعریف میں **علی الجمیل الاختیاری** کی قید لگا کر مدح کو نکال دیا، چونکہ مدح میں فعل غیر اختیاری پر تعریف ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے۔ **مدحت زیداً علی حسنه یا مدحت اللؤلؤ علی حسنه حمدت زیداً** علی حسنہ نہیں کہا جا سکتا چونکہ حسن زید کے اختیار میں نہیں ہے اور شارح کے کلام میں حمد کی تعریف میں علی سبیل التعظیم کا ذکر، اگرچہ موجود نہیں ہے لیکن ثناء بطور تعظیم کے ہونا لوگوں کے درمیان مشہور ہے اور قاعدہ ہے: **المعروف کالمشروط** پس گویا کہ علی سبیل التعظیم کی قید شارحؒ کے کلام میں شہرت کی وجہ سے موجود ہے۔

حمد اور استہزاء میں فرق:

اور اس قید سے حمد کی تعریف سے استہزاء کو نکال دیا چونکہ وہاں بھی تعریف ہوتی ہے، مگر علی سبیل الاہانت تعریف ہوتی ہے علی سبیل التعظیم نہیں ہوتی جیسا کہ تم انتہائی کنجوس مکھی چوس کی تعریف ان الفاظ میں کرو کہ آپ تو زمانہ کے داتا ہیں اور کوئی بھی آپ کے در سے واپس خالی ہاتھ نہیں جاتا، پس تعریف کا مقصد آپ کو معلوم ہے، محتاج بیان نہیں! **نعمة كان أو غيرها** ۔ حمد کی تعریف میں یہ قید لگا کر شکر کو نکال دیا چونکہ شکر کا نعمت کے بدلے میں ہونا ضروری ہے۔

شکر کی تعریف:

شکر کی تعریف **هو فعل ینبئ عن تعظیم المنعم بسبب انعامه سواء کان باللسان او بالجنان او باالارکان** ۔یعنی شکر ہر وہ فعل ہے جو منعم کی تعظیم پر دلالت کرے اس کے انعام کی وجہ سے خواہ زبان کے ذریعہ ہو یا دل کے ذریعہ یا کسی اعضاء وجوارح کے ذریعہ ہو۔

شکر اور حمد میں فرق:

شکر اور حمد کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ چونکہ حمد اپنے مورد کے اعتبار سے خاص ہے یعنی حمد کی ادائیگی صرف زبان سے ہوسکتی ہے اور متعلق کے اعتبار سے عام ہے یعنی نعمت کے بدلے میں بھی حمد ہوسکتی ہے اور بغیر نعمت کے بھی! اور شکر اپنے مورد کے اعتبار سے عام ہے، یعنی شکر کی ادائیگی زبان اور دیگر اعضاء وجوارح سے بھی ہوسکتی ہے اور متعلق کے اعتبار سے خاص ہے یعنی شکر صرف نعمت کے بدلے میں کیا جاتا ہے بغیر نعمت کے نہیں!

شکر وحمد میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے:

پس حمد وشکر میں سے ہر ایک میں تھوڑا تھوڑا عموم اور تھوڑا تھوڑا خصوص ہے اور جن دو چیزوں میں تھوڑا تھوڑا عموم اور تھوڑا تھوڑا خصوص ہو ان میں منطقی ضابطہ کے

لحاظ سے عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے۔ پس اسی وجہ سے حمد وشکر کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

عموم وخصوص من وجہ کے لئے دو مادہ کی تین مثال چاہئے:

اور جن دو چیزوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے اس کے لئے دو مادہ کی تین مثالیں چاہئیں۔

مادۂ اجتماعی کی مثال:

ایک مثال مادۂ اجتماعی کی ہونی چاہئے، یعنی جہاں حمد وشکر دونوں موجود ہوں جیسے کسی شخص نے تمہاری دعوت کر دی اور جب تم پلاؤ کھا چکے تو چلتے وقت تم نے دعوت کھلانے والے کی زبان سے تعریف کر دی، پس یہ تعریف حمد بھی ہے، چونکہ زبان سے کی گئی ہے اور شکر بھی ہے چونکہ نعمت کے بدلے میں کی گئی ہے اور دو مثالیں مادۂ افتراقی کی چاہئیں۔

مادہ افتراقی کی مثال:

ایک مثال ایسی ہونی چاہئے جہاں حمد ہو شکر نہ ہو، جیسے تم نے کسی شخص کے اخلاق حسنہ کی تعریف زبان سے کر دی تو یہ حمد ہے، چونکہ زبان سے تعریف کی گئی ہے، لیکن شکر نہیں ہے، چونکہ نعمت کے بدلے میں نہیں کی گئی۔

مادۂ افتراقی کی دوسری مثال:

اور ایک مثال ایسی چاہئے جہاں شکر موجود ہو حمد نہیں جیسے کسی کے یہاں دعوت کھانے کے بعد چلتے وقت کچھ ایسے تعظیمی افعال اعضاء و جوارح سے کرتے ہوئے واپس ہو جاؤ جو شکریہ پر دلالت کریں تو یہ شکر ہوگا، چونکہ نعمت کے بدلے میں یہ تعظیمی افعال کیئے گئے ہیں، مگر حمد نہیں ہے چونکہ زبان سے تعریف نہیں کی گئی۔



لفظ اللہ کی تحقیق:

لفظ اللہ کے بارے میں بے حد اختلاف ہے سب سے پہلے اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا یہ لفظ عربی ہے یا عبرانی یا سریانی ہے اور اگر یہ لفظ عربی ہے تو پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ کلی ہے یا جزئی! تو اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ یہ جزئی ہے، چونکہ اگر اسے کلی کہا جائے تو لا الہ الا اللہ جو کلمۂ توحید ہے اس سے توحید کا فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا، پھر اس بات میں اختلاف ہے کہ یہ مشتق ہے یا غیر مشتق! امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ جیسے اللہ کی ذات لم یلد ولم یولد ہے، اسی طرح اس کا نام لفظ اللہ بھی لم یلد ولم یولد ہے یعنی یہ کسی سے مشتق نہیں ہے تاکہ اسم و مسمی میں مطابقت پیدا ہو جائے، مگر جو لوگ لفظ اللہ کو مشتق مانتے ہیں تو خود ان کے درمیان آپس میں

اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ لفظ اللہ اس الٰہ سے مشتق ہے جو باب فتح یفتح سے آتا ہے، جس کے معنی عبد یعبد کے ہیں اور لفظ الٰہ سے اللہ اس طرح بنالیا گیا ہے کہ ہمزہ کو حذف کرنے کے بعد اس پر الف لام داخل کرلیا گیا اور اجتماع لامین کی وجہ سے لام کا لام میں ادغام کردیا گیا، لہٰذا اللہ بن گیا اور الٰہ مصدر ہے مگر اسم مفعول مالوہ کے معنی میں ہے بمعنی معبود اور اللہ کو اللہ اسی وجہ سے کہتے ہیں چونکہ اس کی عبادت کی جاتی ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ اللہ اس الٰہ سے مشتق ہے جو باب سمع یسمع سے آتا ہے جس کے معنی حیران ہونے کے آتے ہیں، لہٰذا یہاں بھی اللہ الٰہ سے مذکورہ ضابطہ کے مطابق بنالیا گیا اور اللہ کو اللہ اس وقت اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس کی ذات اور حقیقت معلوم کرنے میں عقلیں حیران ہیں جیسا کہ کسی شاعر نے بھی کیا خوب کہا ہے:

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا
اب جان گیا میں تیری پہچان یہی ہے

اور بعضوں نے کہا ہے کہ لفظ اللہ لہ سے ماخوذ ہے اور اس پر الف لام داخل کرکے اللہ بنالیا گیا ہے۔ اور لہ کے معنی آتے ہیں ''اسی کے لئے''، لہٰذا اس وقت اللہ کو اللہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اللہ ہی کے لئے آسمان وزمین اور اس کے مابین کی تمام چیزیں ہیں۔

اللہ اور الٰہ میں فرق:

اب مشتق ومشتق منہ میں ایک فرق سمجھ لو، لفظ اللہ جو مشتق ہے اور اس کا

مشتق منہ بعضوں کے قول کی بنا پر الہ ہے ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ لفظ اللہ معبود برحق کے ساتھ خاص ہے اور الہ عام ہے، یعنی معبود برحق کو بھی الہ کہتے ہیں اور معبود باطل کو بھی الہ کہتے ہیں۔ فافہم، ہاں تو الحمد للہ کا مشہور ترجمہ ہر شخص کو یاد ہے کہ تمام تعریفیں خاص ہیں اللہ تعالیٰ کے لئے۔

الحمد للہ کا ایک نایاب ترجمہ:

مگر اس کا ایک سخت ترجمہ بھی ہے، وہ یہ ہے:

ہر فرد حمد بزبان ہر حامد من الازل إلی الابد .... مختص للہ تعالیٰ۔ اس ترجمہ سے تین باتوں کی تعمیم اور ایک بات کی تخصیص کا پتہ چلتا ہے۔ (۱) حمد کی تعمیم (۲) حامد کی تعمیم (۳) زمانہ کی تعمیم، (۴) محمود کا اختصاص۔

نایاب ترجمہ پر سوال اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ الحمد للہ سے تعمیمات ثلاثہ اور اختصاص واحد کا پتہ کیسے چلا تو اس کا جواب یہ ہے کہ الحمد پر الف لام کے استغراقی ہونے سے حمد کی تعمیم کا پتہ چلا۔ اور حامد یعنی فاعل کے عدم ذکر سے حامد کی تعمیم کا پتہ چلا۔ اور الحمد للہ کے ایسا جملہ اسمیہ ہونے کی وجہ سے جو منقول ہے جملہ فعلیہ سے زمانہ کی تعمیم کا پتہ چلا چونکہ الحمد للہ اصل میں حمدت حمداً للہ تھا اور یہ جملہ فعلیہ ہے، پس نحوی ضابطہ کے مطابق مفعول مطلق یعنی حمداً للہ کا فعل حمدت کو حذف کر دیا گیا اور حمداً پر الف لام داخل کر کے اس کو مبتداء بنا دیا

گیا اور اللہ کو اس کی خبر، پس یہ مبتداء خبر سے مل کر ایسا جملہ اسمیہ ہو گیا جو منقول ہے جملہ فعلیہ سے، اور ہر وہ جملہ اسمیہ جو منقول ہو جملہ فعلیہ سے وہ دوام واستمرار پر دلالت کرتا ہے، پس اسی وجہ سے زمانہ کی تعمیم کا پتہ چلا۔ اور للہ پر لام اختصاص کے لئے ہونے کی وجہ سے محمود کے اختصاص کا پتہ چلا، غرضیکہ اسی وجہ سے اس سخت ترجمہ میں تعمیمات ثلاثہ اور اختصاص واحد کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔

ازل اور ابد کا مفہوم:

ازل کہتے ہیں: ''مالابد ایة له'' کو یعنی ہر وہ ذات جس کی کوئی ابتداء نہ ہو اور ابد کہتے ہیں: مالا نهاية له کو یعنی جس کی کوئی انتہا نہ ہو۔ اردو میں اس سخت ترجمہ کا مطلب یہ ہوگا کہ تمام تعریف ہر تعریف کرنے والے کی زبان سے ہمیشہ ہمیش خاص ہیں اللہ تعالیٰ کے لئے۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے کیوں خاص ہیں؟

تو اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں: اول یہ کہ اس میں تعلیق ضمنی ہے۔

تعلیق کی تعریف:

اور تعلیق کہتے ہیں کسی حکم کا مرتب کرنا کسی مشتق پر تا کہ اس مشتق کا مصدر

ترتب حکم کے لئے علت بن جائے۔

تعلیق کے اقسام:

پھر تعلیق کی دو قسمیں ہیں: (۱) تعلیق صریحی، (۲) تعلیق ضمنی، تعلیق صریحی کہتے ہیں کسی حکم کا مرتب کرنا کسی مشتق صریحی پر تا کہ اس مشتق صریحی کا مصدر ترتب حکم کے لئے علت بن جائے جیسا کہ صاحب شرح جامی نے اپنے خطبہ میں الحمد لولیہ فرمایا ہے اس میں حمد کا حکم ولی کے لئے ثابت کیا ہے اور ولی مشتق صریحی ہے، چونکہ یہ صراحۃ مشتق ہے ولایت سے پس تمام تعریفیں ولی حمد کے لئے کیوں خاص ہیں؟

اس کی علت ولی کا مصدر بن جائے گا یعنی لولایتہ۔ اب ترجمہ یہ ہوگا تمام تعریفیں ولی حمد کے لئے خاص ہیں، اس کی تمام چیزوں پر ولایت کی وجہ سے۔

اور تعلیق ضمنی کہتے ہیں کسی حکم کا مرتب کرنا کسی مشتق ضمنی پر تا کہ اس مشتق ضمنی کا مصدر ترتب حکم کے لئے علت بن جائے، جیسا کہ تمہارے مصنفؒ نے فرمایا ہے: الحمد للہ تو اس میں حمد کا حکم اللہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے اور اللہ مشتق ضمنی ہے، چونکہ لفظ اللہ بذات خود قول مختار کی بناء پر غیر مشتق ہے۔ کما انتم تعرفون۔ لیکن یہ مشتق ضمنی ہے، چونکہ اللہ کے ضمن میں ایک مشتق لفظ مستجمع موجود ہے، جیسا کہ اللہ کے معنی کو بیان کرتے وقت بتایا گیا ہے کہ اللہ علم ہے اس ذات واجب الوجود کا جو مستجمع ہے تمام صفات کمال کو، پس اس مشتق ضمنی یعنی لفظ مستجمع کا مصدر ترتب حکم کی علت بن جائے گا یعنی لاستجماعہ اب ترجمہ یہ ہوگا کہ تمام تعریفیں خاص ہیں اللہ تعالیٰ کے لئے اس کے تمام

صفات کمال کو جامع ہونے کی وجہ سے۔

صفات کمالیہ کا تعارف:

صفات کمال کہتے ہیں ہر ان صفات کو جن میں کوئی نقص وخرابی موجود نہ ہواور کسی سے مانگی ہوئی نہ ہو، جیسا کہ ہماری صفات کہ اس میں نقصان بھی موجود ہے اور غیر یعنی اللہ تعالیٰ سے مانگی ہوئی ہیں، لہٰذا مخلوق کی صفات کو صفات ناقصہ کہا جائے گا، صفات کمال نہیں کہا جائے گا۔تو چونکہ حمد بھی صفات کمال میں سے ایک صفت ہے اور تمام صفات کمالیہ کا جامع اللہ ہے، پس اسی وجہ سے حمد کا بھی جامع اللہ ہی ہے۔

دوسرا جواب:

اور دوسرا جواب بھی اسی کے قریب قریب ہے، مگر طرز بیان میں فرق ہے وہ یہ کہ تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے خاص ہیں، اس لئے کہ الحمد للہ قضایا فطریہ میں سے ہے جس کا دوسرا نام قضایا قیاساتها معها بھی ہے۔

یعنی یہ دعویٰ مع الدلیل کی طرح ہے، چونکہ الحمد للہ میں تمام تعریفیں اللہ کے لئے خاص ہونے کا دعوی ہے اور اسی میں اس کی دلیل موجود ہے، مگر اس دلیل کا سمجھنا موقوف ہے قیاس کی شکل اول پر جو خود الحمد اللہ سے نکلتی ہے، یعنی ”الحمد صفة من صفات الكمال. و كل صفة من صفات الكمال مختص لِللّٰه تعالیٰ“۔ پس نتیجہ نکلا۔الحمد مختص لله تعالیٰ۔اور اس قیاس کے دونوں مقدموں کا پتہ

الحمد اور اللہ کے معنی کے سمجھنے ہی سے چل جاتا ہے: کما لا یخفی علیکم۔

تو گویا کہ الحمد اللہ دعویٰ مع الدلیل ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ الحمد للہ کو گویا کہ دعوی مع الدلیل کیوں کہا گیا ہے بعینہ دعوی مع الدلیل گویا کو حذف کر کے کیوں نہیں کہا گیا؟ اس کی کیا ضرورت تھی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ الحمد للہ دعوی مع الدلیل ہے، مگر دلیل اس سے ضمناً سمجھ میں آتی ہے صراحۃً دلیل کے مقدمات اس میں موجود نہیں ہیں۔ اسی وجہ سے کدعوی الشیٔ ببینتہٖ فرمایا اور دعویٰ الشیٔ ببینتہٖ نہیں فرمایا: فلا اشکال علیه قط۔

الذی هدانا

قوله: الذى هدانا الهداية قيل هى الدلالة الموصلة اى الايصال الى المطلوب و قيل هى اراء ة الطريق الموصل الى المطلوب والفرق بين هذين المعنيين ان الاول يستلزم الوصول الى المطلوب بخلاف الثانى فان الدلالة على ما يوصل الى المطلوب لا تلزم ان تكون موصلة الى ما يوصل فكيف توصل الى المطلوب.

والاول منقوض بقوله تعالى و اما ثمود فهدينا هم فاستحبوا العمى على الهدى اذ لا يتصور الضلالة بعد الوصول الى الحق

والثانی منقوض بقوله تعالی انک لا تهدی من احببت فان النبی علیه السلام کان شانه اراء ة الطریق والذی یفهم من کلام المصنف رح فی حاشیة الکشاف هو ان الهدایة لفظ مشترک بین هذین المعنیین وح یظهر اندفاع کلا النقضین ویرتفع الخلاف من البین و محصول کلام المصنف فی تلک الحاشیة ان الهدایة تتعدی الی المفعول الثانی تارة بنفسه نحو اهدنا الصراط المستقیم و تارة بالی نحو والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم و تارة باللام نحو ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم فمعناها علی الاستعمال الاول هو الایصال وعلی الثانیین ارائة الطریق.

مصنفؒ کے اس قول میں سب سے پہلے الذی ہے جو اسم موصول ہے۔

اسم موصول کی تعریف:

اسم موصول ہر اس اسم کو کہتے ہیں جو بغیر صلہ کے جزء تام نہ بن سکے، اس کے بعد ہدانا ہے۔ ہدی فعل ہے اور نا جمع متکلم کی ضمیر مفعول ہے، اور آپ حضرات جانتے ہیں کہ فعل مرکب ہوتا ہے نحویوں کے یہاں تین چیزوں سے۔ نسبت الی فاعل ما، زمانہ، معنی مصدری، سے ان تین باتوں میں سے پہلی دو باتیں یعنی نسبت الی فاعل ما اور زمانہ بدیہی ہیں، یہ محتاج بیان نہیں، مگر تیسری بات یعنی معنی مصدری چونکہ نظری ہے اس لئے اس کے بیان کی ضرورت ہے۔ اس لئے شارحؒ ہدایت کی شرح بیان فرما

رہے ہیں، اور ہدایۃ مصدر کی شرح میں ایک اور بھی حکمت ہے وہ یہ کہ ہدی مشتق ہے ہدایۃ سے اور ہدایۃ مشتق منہ ہے تو جب مشتق منہ اور اصل کے معنی معلوم ہو جائیں گے۔تو مشتق کے معنی خود بخود معلوم ہو جائیں گے۔

ہدایت کے لغوی واصطلاحی معنی:

ہدایۃ کے معنی لغوی تو آپ حضرات کو معلوم ہے **الھدایۃ ھو الارشاد** یعنی راہ نمودن۔مگر اس کے اصطلاحی معنی میں اختلاف ہے معتزلہ واشاعرہ کا۔

ہدایت کے مفہوم میں معتزلہ واشاعرہ کا اختلاف:

معتزلہ نے یہ کہا کہ ہدایۃ اصطلاح میں ایصال الی المطلوب کو کہتے ہیں۔ یعنی مطلوب تک پہونچا دینا اور اشاعرہ نے فرمایا کہ ہدایۃ کے معنی اصطلاحی صرف اراءۃ طریق کے ہیں یعنی راستہ دکھلانا۔

ان دونوں معنوں کے درمیان سرسری فرق یہ ہے کہ ایصال الی المطلوب کے لئے مطلوب تک پہنچنا لازم وضروری ہے اور اراءۃ طریق کے لئے مطلوب تک پہونچنا تو درکنار اس راستہ پر چلنا بھی ضروری نہیں جو مطلوب تک پہونچانے والا ہو۔ اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ ایصال الی المطلوب کے بعد گمراہی ممکن نہیں ہے اور اراءۃ طریق کے بعد ہمہ وقت گمراہی کا امکان ہے۔ان دونوں معنوں کو مثال سے اس طرح سمجھو کہ کسی نے تم سے معلوم کیا کہ کھیتا سرائے میں بینک کہاں ہے تو اگر تم نے ہاتھ پکڑ کر

یعنی اپنے ساتھ لے کر بینک پہونچا دیا تو اسے ایصال الی المطلوب کہا جائے گا اور اس میں اس بات کا احتمال قطعاً نہیں ہے کہ وہ بینک نہ پہونچے اور اگر اسے تم نے صرف اتنا بتلادیا کہ مدرسہ کے سامنے والی سڑک کھیتا سرائے بینک کو جارہی ہے تو یہ اراءۃ طریق ہے اور اس میں اس بات کا احتمال موجود ہے کہ وہ کھیتا سرائے چوراہے پر پہونچ کر غلط راستہ اختیار کرلے اور بینک تک نہ پہونچ سکے۔ **فظهر الفرق بين هذين المعنيين**۔

اراءۃ طریق اور ایصال الی المطلوب میں تحقیقی فرق:

دوسرا فرق ان دونوں معنوں کے درمیان تحقیقی ہے وہ یہ کہ ایصال الی المطلوب خاص مطلق ہے اور اراءۃ طریق عام مطلق ہے، پس ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، یعنی ایصال الی المطلوب جہاں جہاں پایا جائے گا وہاں وہاں اراءۃ طریق کا پایا جانا ضروری ہے، اور اراءۃ طریق جہاں جہاں پایا جائے گا وہاں وہاں ایصال الی المطلوب کا پایا جانا ضروری نہیں۔

ایک سوال اور اس کا جواب:

مگران دونوں معنوں پر نقض واعتراض ہے۔ مثلاً اگر ہدایت کے معنی صرف ایصال الی المطلوب کے لئے جائیں تو اللہ تعالیٰ کا قول **اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى** کے معنی ہوں گے کہ قوم ثمود پس مطلوب تک پہونچا دیا ہم نے

ان کو پھر بھی پسند کیا انہوں نے گمراہی کو تو دیکھئے اس میں ایصال الی المطلوب کے بعد بھی گمراہی کا پایا جانا لازم آ رہا ہے، حالانکہ یہ درست نہیں، پس معتزلہ کے پاس اس اعتراض کا جواب کیا ہوگا؟ اور اگر ہدایت کے معنی صرف اراءۃ طریق کے لئے جائیں تو اللہ تعالیٰ کا قول **انک لا تھدی من احببت** کے معنی یہ ہوں گے کہ آپ جسے چاہیں اسے ہدایت نہیں دے سکتے ہیں۔تو گویا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے اراءۃ طریق کی نفی کی جارہی ہے جبکہ ان کی شان ہی اراءۃ طریق ہے اور اللہ تعالیٰ نے ان کو اراءۃ طریق ہی کے لئے بھیجا تھا، پس اشاعرہ کے پاس اس کا کیا جواب ہوگا؟ لہٰذا بیان کردہ نقضوں سے یہ معلوم ہوا کہ ان دونوں فرقوں کا مذہب ہدایت کے معنی کے بارے میں درست نہیں ہے۔

تو شارح نے یہ بیان کیا کہ مصنفؒ نے کشاف کے حاشیہ پر یہ لکھا ہے کہ ہدایۃ مشترک ہے، اشتراک لفظی کے ساتھ ایصال الی المطلوب اور اراءۃ طریق دونوں معنوں کے درمیان۔

اشتراک کے اقسام اوران کے مفاہیم:

اشتراک کی دو قسمیں ہیں، اشتراک لفظی۔اشتراک معنوی۔اشتراک لفظی کہتے ہیں ہر اس اشتراک کو جس میں لفظ وضع کیا گیا ہو چند معانی کے لئے الگ الگ وضع کے ساتھ جیسا کہ لفظ ہدایۃ اور عین وغیرہ۔

اور اشتراک معنوی کہتے ہیں ہر اس اشتراک کو جس میں لفظ وضع کیا گیا ہو

ایک معنی کلی کے لئے جس کے ماتحت افراد کثیرہ شامل ہوں جیسا کہ لفظ انسان وضع کیا گیا ہے ایک معنی کلی حیوان ناطق کے لئے جس کے ماتحت زید، عمر، بکر وغیرہم افراد کثیرہ ہیں تو جب مصنفؒ کے حاشیہ کشاف کے بیان کے مطابق ہدایۃ ایصال الی المطلوب اور اراءۃ طریق دونوں معنوں کے درمیان مشترک ہے تو اب مذکورہ اعتراض دونوں آیتوں سے ختم ہو جائے گا اس لئے کہ **اما ثمود فھدیناھم الخ** میں ہدایۃ سے مراد اراءۃ طریق لیا جائے گا جس کے بعد گمراہی ممکن ہے، لہٰذا کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی اور **انک لا تھدی من احببت** میں ہدایۃ سے مراد ایصال الی المطلوب لیا جائے گا۔ اب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایصال الی المطلوب کی نفی ہوگی، لہٰذا اب اس آیت پر بھی کوئی اعتراض نہیں پڑ سکتا۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ:

مگر اب شبہ ہوتا ہے کہ جب لفظ ہدایۃ دونوں مذکورہ معنوں کے درمیان مشترک ہے تو لفظ مشترک سے کسی ایک معنی کے مراد لینے کے لئے قرینہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ لہٰذا کس جگہ ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب اور کس جگہ ہدایت کے معنی اراءۃ طریق لئے جائیں گے اور اس پر قرینہ کیا ہوگا۔

تو شارح نے مصنفؒ کے حاشیہ کشاف پر بیان کردہ باتوں کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے یہ بتلایا کہ ہدایۃ کے دونوں معنوں میں سے کسی ایک معنی کے مراد لینے کے لئے قرینہ یہ ہے کہ ہدایۃ متعدی بدو مفعول ہوا کرتا ہے اور یہ اپنے مفعول اول کی

طرف ہمیشہ بلا واسطہ متعدی ہوا کرتا ہے اور مفعول ثانی کی طرف کبھی بلا واسطہ اور کبھی بواسطہ الی یا بواسطۂ لام متعدی ہوتا ہے۔

تو جب ہدایۃ اپنے مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو اس وقت ہدایۃ سے مراد ایصال الی المطلوب ہوگا جیسا کہ **اهدنا الصراط المستقيم** اور جب ہدایۃ مفعول ثانی کی طرف بواسطۂ الی کے متعدی ہو جیسا کہ **والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم**، اس آیت میں یہدی کا مفعول اول من یشاء ہے اور الی صراط مستقیم مفعول ثانی ہے۔ یا مفعول ثانی کی طرف بواسطۂ لام کے متعدی ہو جیسا کہ **يهدي للتي هي اقوم** یہاں یہدی کا مفعول اول الناس محذوف ہے اور اس کا مفعول ثانی للتی الخ ہے اور یہ اس کی طرف متعدی بواسطۂ لام کے ہے۔ پس ان دونوں استعمالوں کے وقت ہدایۃ کے معنی اراءۃ طریق کے ہوں گے یہ ہدایت کے دونوں معنوں میں سے کسی ایک معنی کے مراد لینے پر قرینہ ہے۔ پس **اما ثمود فهديناهم الى الاسلام** میں الی الاسلام ہدینا کا مفعول ثانی ہے جو محذوف ہے اور متعدی بواسطۂ الی ہے۔ اسی وجہ سے اس جگہ ہدایت سے مراد اراءۃ طریق ہے اور **انك لا تهدي من احببت** میں الاسلام مفعول اول ہے جو محذوف ہے اور من احببت مفعول ثانی ہے جو بلا واسطہ ہے۔ پس اسی وجہ سے اس جگہ ہدایت سے مراد ایصال الی المطلوب ہے۔

دو معنوں میں سے ایک معنی مراد لینے پر قرینہ پر اعتراض اور اس کا جواب:

مگر اس قرینہ کے بیان کرنے پر نقض وارد ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول انا

هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً ۔میں ہدینا کا مفعول اول ۂ ضمیر ہے اور اس کا مفعول ثانی السبیل ہے جو کہ بلا واسطہ ہے، لہٰذا آپ کے بیان کردہ ضابطہ کے مطابق اس جگہ ہدایت سے مراد ایصال الی المطلوب ہونا چاہئے اور باوجود ایصال الی المطلوب کے کفران نعمت اور گمراہی کا پایا جانا لازم آرہا ہے۔پس اس کا کیا جواب ہوگا۔

تو صاف ستھری بات یہ ہے کہ ہدایت کے دونوں معنوں میں سے کسی ایک معنی کو مراد لینے کے لئے ہدایۃ کو مفعول ثانی کی طرف متعدی بلا واسطہ اور متعدی بالواسطہ ہونے کو قرینہ نہ بنایا جائے بلکہ سیاق وسباق کو قرینہ مانا جائے، لہٰذا جس جگہ کلام کا سیاق وسباق ایصال الی المطلوب پر دلالت کرے وہاں ہدایۃ سے مراد ایصال الی المطلوب ہوگا اور جہاں اراءۃ طریق پر دلالت کرے وہاں ہدایۃ سے مراد اراءۃ طریق ہوگا۔فلا اشکال علیه الان۔

سواء الطریق

قوله: سواء الطریق ای وسطه الذی یفضی سالکه الی المطلوب البتة وهذا کنایة عن الطریق المستوی اذهما متلازمان وهذا مراد من فسره بالطریق المستوی والصراط المستقیم ثم المراد به اما نفس الامر عموما او خصوص ملة الاسلام والاول اولی لحصول البراعة الظاهرة بالقیاس الی قسمی الکتاب.

شارح نے اس کے معنی کو بیان کیا کہ سواء الطریق کے معنی ہیں وسط طریق

کے یعنی درمیانی راہ۔

وسط طریق کا مفہوم:

اور وسط طریق بولتے ہیں ہر اس راستہ کو جو اپنے چلنے والے کو مطلوب تک یقیناً پہونچادے اور اس کے لئے طریق مستوی ہونا یعنی سیدھا راستہ ہونا لازم ہے، اس لئے کہ اگر کسی نقطہ سے تین خط کھینچے جائیں تو بیچ کا خط یقیناً سیدھا ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ سواء الطریق جس کے معنی وسط طریق کے ہیں وہ ملزوم ہے اور اس کے لئے طریق مستوی ہونا لازم ہے تو اس جگہ مصنف کی عبارت میں سواء الطریق سے مراد بطور کنایہ کے طریق مستوی ہے، چونکہ کنایہ کہتے ہیں ملزوم بول کر لازم مراد لینے کو اور اس میں کوئی خرابی نہیں ہے۔

علامہ دوّانی کی سواء الطریق کی تفسیر اور اس کی تشریح:

اور علامہ دوّانی نے جو اپنی شرح میں سواء الطریق کی تفسیر طریق مستوی اور صراط مستقیم کے ساتھ کی ہے ان کی بھی مراد یہی ہے کہ سواء الطریق بول کر کنایۃً طریق مستوی مراد لیا گیا ہے۔ یہ بات نہیں ہے کہ ان کی مراد سواء الطریق کی تفسیر طریق مستوی کے ساتھ کرنے سے یہ ہے کہ سواء الطریق معنی میں ہے طریق مستوی کے تکلفات ثلاثہ کے بعد کہ ابتداءً سواء کو استواء کے معنی میں لیا گیا اور پھر استواء مصدر کو مستوی اسم فاعل کے معنی میں لیا گیا اور طریق مستوی میں مستوی صفت تھی اور طریق

موصوف تھا، لہٰذا سواء الطریق میں صفت کی اضافت موصوف کی طرف کردی گئی۔ غرضیکہ علامہ دوانی کا یہ مذکورہ مقصد نہیں ہے بلکہ ان کا بھی مقصد یہی ہے کہ اس جگہ سواء الطریق بول کر بطور کنایہ طریق مستوی مراد لیا گیا ہے۔ اب علامہ دوانی پر تکلفات ثلاثہ کے اعتبار کرنے کا اعتراض نہیں پڑے گا اور ان کے کلام میں بھی کوئی خرابی نہیں بیان کی جاسکتی۔

سواء الطریق کا مفہوم مرادی:

سواء الطریق کے بارے میں سوال ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو ہماری رہنمائی سیدھے راستہ کی طرف کی ہے اس سیدھے راستہ سے مراد کیا ہے تو اس کا جواب دیا گیا کہ سواء الطریق سے مراد یا تو نفس الامری عام حق باتیں ہیں خواہ وہ اسلامیات کے قبیل سے ہوں یا اس کے سواء کسی اور قبیل سے ہوں، اس وقت مصنفؒ کے کلام کا ترجمہ یہ ہوگا کہ تمام تعریفیں خاص ہیں اس اللہ کے لئے جس نے ہماری رہنمائی کی تمام حق باتوں کی خواہ وہ اسلامیات کے قبیل سے ہوں یا غیر اسلامیات کے قبیل سے ہوں۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ سواء الطریق سے مراد خاص طور پر صرف اسلامی باتیں لی جائیں تو اس وقت ترجمہ ہوگا، تمام تعریفیں ثابت ہیں اس اللہ کے لئے جس نے ہماری رہنمائی کی خاص طور پر اسلامی باتوں کی۔ مگر احتمال اول کا مراد لینا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت دوسرے کے۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ احتمال اول کا مراد لینا کیوں زیادہ بہتر ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ احتمال اول کے مراد لینے کے وقت براعت استہلال حاصل ہو جاتی ہے۔ کتاب کے دونوں حصوں کے اعتبار سے یعنی علم منطق اور علم کلام کے اعتبار سے اور احتمال ثانی کے مراد لینے کے وقت بھی براعت استہلال حاصل ہوتی ہے مگر صرف کتاب کی قسم ثانی علم کلام کے اعتبار سے۔ پس اسی وجہ سے احتمال اول کا مراد لینا زیادہ اولی ہے، بہ نسبت احتمال ثانی کے، چونکہ مصنفؒ نے اپنی یہ کتاب دوفنون میں لکھی ہے۔ قسم اول علم منطق میں اور قسم ثانی علم کلام میں۔ علم کلام ہر اس علم کو کہتے ہیں جس میں اللہ کی ذات وصفات سے بحث کی جائے۔

براعت استہلال کا تعارف:

براعت استہلال کسے کہتے ہیں؟ تو لغت میں براعت استہلال کے معنی ہے بچہ کا ابتدائے ولادت میں رونا۔ اور اصطلاح میں براعت استہلال کہتے ہیں خطبہ میں ایسے الفاظ کو لانا جو مقصود کتاب کی طرف مشیر ہوں۔ تو جب ہم سواء الطریق سے مراد عام نفس الامری حق باتیں لیں گے خواہ وہ اسلامیات کے قبیل سے ہوں جیسا کہ علم کلام یا غیر اسلامیات کے قبیل سے ہوں جیسا کہ علم منطق تو اس وقت خطبہ میں سواء الطریق ایک ایسا لفظ ہوگا جو مصنفؒ کی کتاب کی دونوں قسموں یعنی علم منطق وعلم کلام کی طرف

مشیر ہوگا۔اس وقت براعت استہلال کتاب کے دونوں حصوں کے اعتبار سے حاصل ہوگی۔ کما لا یخفی علیکم۔

اوراگر احتمال ثانی مراد لیا جائے تو قسم ثانی علم کلام کے اعتبار سے صرف براعت استہلال حاصل ہوگی۔ پس اس وقت سواء الطریق ایسا لفظ ہوگا جو مصنفؒ کی کتاب کے ایک حصہ کی طرف مشیر ہوگا، اسی وجہ سے احتمال اول کو اولیٰ قرار دیا گیا ہے۔فافہم۔

و جعل لنا التوفیق خیر رفیق

قوله: و جعل لنا الظرف اما متعلق بجعل و اللام للانتفاع كما قيل في قوله تعالىٰ جعل لكم الارض فراشا و أما برفيق و يكون تقديم معمول المضاف اليه على المضاف لكونه ظرفا و الظرف مما يتوسع فيه مالا يتوسع في غيره و الاول اقرب لفظا و الثاني معنى قوله التوفيق هو توجيه الاسباب نحو المطلوب الخير.

اور تمام تعریفیں ثابت ہیں اس اللہ کے لئے جس نے ہمارے نفع کے لئے توفیق کو بہتر ساتھی بنایا۔

لفظ جعل کی تحقیق:

مصنفؒ کے اس کلام میں جعل فعل ماضی ہے جو مشتق ہے جعلٌ سے، جعل کی

دوقسمیں ہیں: جعل بسیط، جعل مرکب۔ پھران میں سے ہرایک کی دوقسمیں ہیں۔ لغوی اور اصطلاحی۔ توجعل کی کل چار قسمیں ہوگئیں۔ جعل بسیط لغوی۔ جعل بسیط اصطلاحی۔ جعل مرکب لغوی۔ جعل مرکب اصطلاحی۔ مگران کے اصطلاحی معنی بہت دشوار ہیں، البتہ ان دونوں کے لغوی معنی آسان ہیں۔ جعل بسیط لغوی کہتے ہیں اس جعل کوجومتعدی بیک مفعول ہواور معنی میں خلق کے ہوجیسے **جعل الظلمت والنور** اور جعل مرکب لغوی کہتے ہیں اس جعل کو جومتعدی بدومفعول ہواور صَیَّرَ کے معنی میں ہوجیسے **الم نجعل الارض مهادا**۔ جعل مرکب کا مفعول ثانی مفعول اول کے لئے ہمیشہ بواسطۂ جعل کے ثابت ہوتا ہے۔

مصنف کا کلام وجعل لنا جعل بسیط ہے یا مرکب؟

پس اب تم خود فیصلہ کرلو کہ مصنف کے کلام وجعل لنا الخ میں جعل مرکب ہے یا جعل بسیط، توتم میں کا ہرفرد جانتا ہے کہ یہ جعل مرکب ہے، چونکہ یہ متعدی بدومفعول ہے لفظ **جعل** کے بعد مصنف کے کلام میں لفظ **لنا** ہے جو جارمجرور ہے۔ اور یہ ظرف لغو ہے۔

ظرف کے اقسام:

چونکہ ظرف کی دوقسمیں ہیں (۱) ظرف لغو (۲) ظرف مستقر۔ ظرف لغو ہر اس جارمجرور کو کہتے ہیں جس کا متعلق لفظوں میں موجود ہو۔ اور ظرف مستقر ہراس جار

مجرور کو کہتے ہیں جس کا متعلق لفظوں میں موجود نہ ہو۔

تو لنا جو ظرف لغو ہے اس کے متعلق میں دو احتمال ہے، یا تو اس کا متعلق جعل فعل ماضی ہے یا رفیق ہے، مگر جب لنا کا متعلق جعل کو قرار دیا جائے گا تو اشکال یہ ہوگا کہ لنا میں لام تعلیل کے لئے ہے، لہٰذا اس وقت ترجمہ ہوگا کہ بنایا ہماری وجہ سے اللہ تعالیٰ نے توفیق کو بہتر ساتھی اور یہ غلط ہے، اس لئے کہ اس وقت اللہ کے فعل کا معلل بالعلت والاغراض ہونا لازم آئے گا، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل معلل بالعلت والاغراض نہیں ہے تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ لنا میں لام تعلیل کے لئے نہیں ہے بلکہ انتفاع کے لئے ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول **جعل لکم الارض فراشا** میں لام انتفاع کے لئے ہے۔ اب ترجمہ ہوگا اللہ نے ہمارے نفع کے لئے توفیق کو بہتر ساتھی بنایا، اب اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

دوسرا احتمال اور اس پر سوال:

دوسرا احتمال یہ ہے کہ لنا کا متعلق رفیق کو قرار دیا جائے تو لنا معمول ہوگا اور رفیق عامل، چونکہ ہر متعلَق اپنے متعلِق میں عامل ہوتا ہے اور رفیق مضاف الیہ ہے اور مضاف لفظ خیر ہے اور مضاف پر مضاف الیہ کا مقدم ہونا ناجائز وحرام ہے تو جب لنا کو رفیق کے متعلق کیا جائے گا تو لنا کا ایسے لفظ پر مقدم ہونا لازم آئے گا جس پر اس کا عامل رفیق جو مضاف الیہ ہے مقدم نہیں ہوسکتا، لہٰذا لنا کو رفیق کے متعلق کرنا درست نہیں۔

سوال کا جواب:

اس کا جواب دیا گیا کہ لنا ظرف ہے اور ظرف میں بہت وسعت و گنجائش ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے ہر وہ چیز جو غیر ظرف کے لئے ناجائز وحرام ہوتی ہے۔ وہ ظرف کے دامن وسعت میں آ کر جائز بن جاتی ہے۔ لہٰذا لنا، رفیق کے متعلق ہونے کے وقت اگر ایسے لفظ پر مقدم ہو گیا جس پر خود رفیق مقدم نہیں ہو سکتا تو لنا کی ظرفیت کی وجہ سے وہ مباح ہے۔ فلا اشکال علیہ۔

لنا کو جعل کے متعلق کرو یا رفیق کے ہر صورت میں ایک خوبی اور ایک خرابی لازم آئے گی

اب تک اتنی بات آئی کہ لنا جعل کے بھی متعلق ہو سکتا ہے اور رفیق کے بھی تم لنا کو خواہ جعل کے متعلق قرار دو یا رفیق کے دونوں صورتوں میں ایک خرابی اور ایک خوبی موجود ہے، اگر لنا کو جعل کے متعلق قرار دیا جائے تو اس میں لفظاً خوبی ہو گی کہ متعلِق متعلَّق کے قریب ہو گا جیسا کہ ظاہر ہے مگر معنًی خرابی لازمی آئے گی وہ یہ کہ اس صورت میں مجعولیت ذاتی لازم آئے گی۔

مجعولیت ذاتی کا تعارف:

مجعولیت ذاتی کہتے ہیں ذاتی کا ثبوت ذات کے لئے بواسطہ ہونے کو، اور

یہ ناجائز وحرام ہے، چونکہ ذاتی کا ثبوت ذات کے لئے ہمیشہ بلا واسطہ ہوتا ہے جیسا کہ انسان ذات ہے اور حیوان ناطق اس کے لئے ذاتی ہے، اس لئے کہ ذات بولتے ہیں کل کو اور ذاتی اجزاء کو کہتے ہیں تو حیوان ناطق کا ثبوت انسان کے لئے ہمیشہ بلا واسطہ ہوگا۔ یہ بات نہیں کہ جب انسان بول رہا ہو جب اسے ناطق کہا جائے گا ورنہ نہیں یا جب انسان متحرک ہوگا اسی وقت اسے حیوان کہا جائے گا ورنہ نہیں۔ بلکہ ہمہ وقت حیوان ناطق کا ثبوت انسان کے لئے بغیر کسی واسطہ کے ہے، خواہ وہ بول رہا ہو یا نہ ہو، خواہ وہ متحرک ہو یا نہ ہو۔ تو اب سنو کہ لنا کو جعل کے متعلق قرار دینے کے وقت مجعولیت ذاتی کس طرح لازم آتی ہے؟

چونکہ توفیق جعل کا مفعول اول ہے اور اس کے معنی ہیں مطلوب خیر کے اسباب کا مہیا ہو جانا تو گویا کہ توفیق ذات ہے اور مطلوب خیر، اسباب وغیرہ اس کے ذاتی ہیں، اسی طرح خیر بھی توفیق کا ذاتی ہے اور خیر رفیق جعل کا مفعول ثانی ہے، اور ابھی بتلایا کہ خیر توفیق کا ذاتی ہے اور توفیق ذات ہے، اس کے بعد اب اس قاعدہ کو ملاؤ کہ جعل مرکب کا مفعول ثانی ہمیشہ مفعول اول کے لئے بواسطۂ جعل کے ثابت ہوتا ہے تو یہاں بھی توفیق جعل کا مفعول اول ہے جو کہ ذات ہے اور خیر رفیق جعل کا مفعول ثانی ہے جو کہ ذاتی ہے تو یہاں بھی جعل کا مفعول ثانی مفعول اول کے لئے بواسطہ جعل کے ثابت ہوگا اور جہاں ایسا ہوگا وہاں مجعولیت ذاتی لازم آجائے گی جو ناجائز ہے بس لنا کو جعل کے متعلق کرنے کے وقت معنوی خرابی موجود ہے۔

اور اگر لنا کو رفیق کے متعلق کیا جائے تو لفظاً خرابی یہ ہوگی متعلِّق متعلَّق سے بعید ہوتے ہوئے ایسے لفظ پر مقدم ہو جائے گا جس پر خود اس کا متعلق بھی مقدم نہیں ہوسکتا اور معنیً خوبی یہ ہوگی کہ مجعولیت ذاتی لازم نہیں آئے گی۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب:

مگر اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اب بھی جعل کا مفعول اول توفیق ہے جو کہ ذات ہے اور اس کا مفعول ثانی خیر رفیق ہے جو کہ ذاتی ہے اور اس وقت بھی جعل کا مفعول ثانی مفعول اول کے لئے بواسطۂ جعل کے ثابت ہوگا اور مجعولیت ذاتی لازم آئے گی، لہٰذا یہ کیسے کہہ دیا کہ اس وقت معنیً مجعولیت معنًی ذاتی لازم نہیں آئے گی اور آپ کے پاس اس کی کیا دلیل ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب لنا کو رفیق کے متعلق قرار دیا جائے گا تو اب خیر مطلق باقی نہیں رہے گا بلکہ لنا کی قید کے ساتھ مقید ہو جائے گا اور توفیق کا ذاتی مطلق خیر ہے لنا کے ساتھ مقید ہو کر ذاتی نہیں ہے تو جب خیر، لنا، کی قید کی وجہ سے مقید ہو گیا اور اب یہ توفیق کا ذاتی نہیں رہا اور نہ توفیق اس کے لئے ذات رہی تو لاکھ جعل کا مفعول ثانی مفعول اول کے لئے ثابت ہوتا رہے، مگر مجعولیت ذاتی لازم نہیں آسکتی۔

ایک اور اعتراض اور اس کا جواب:

مگر پھر اعتراض ہوا کہ جب آپ لنا کو متعلق کریں رفیق کے اور مقید کہیں

خیر کو تو یہ ایسی ہی بات ہوگئی کہ مارے گھٹنا اور پھوٹے سر، بہت سے بہت اگر لنا کو رفیق کے متعلق کیا جائے گا تو رفیق لنا کی قید کے ساتھ مقید ہو سکتا ہے نہ کہ خیر تو اب بھی مطلق کا مطلق ہی رہا اور مجعولیت ذاتی لازم آ کر رہے گی۔

تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ خیر مضاف ہے اور رفیق مضاف الیہ ہے اور مضاف و مضاف الیہ میں مضاف مقصود بالذات ہوتا ہے نہ کہ مضاف الیہ تو اگرچہ لنا کو رفیق کے متعلق کیا گیا ہے مگر خیر رفیق کے مضاف مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مقصود بالذات خیر ہے، پس خیر ہی لنا کے ساتھ مقید شمار کیا جائے گا اور مقید خیر توفیق کا ذاتی نہیں ہے۔بس اب مجعولیت ذاتی قطعاً لازم نہیں آ سکتی۔**فدفع الاعتراض بجمیع انحائه۔**

التوفیق

توفیق کا مفہوم:

توفیق کے بہت سے معانی علماء نے بیان کئے ہیں، مثلاً **خلق القدرة علی الطاعة** اور مطلوب خیر کے اسباب کا مہیا ہو جانا اور مطلوب شر کے اسباب کا بند ہو جانا، اس کے علاوہ بھی معانی ہیں۔ پس اگر کسی کو حج کرنے کے تمام اسباب مہیا ہو جائیں تو کہا جائے گا کہ اسے حج کی توفیق ہوگئی، چونکہ حج مطلوب خیر ہے۔ اور اگر کسی کو سینما دیکھنے کے تمام اسباب مہیا ہو جائیں تو اسے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اسے سینما

دیکھنے کی توفیق ہوگئی چونکہ سنیما دیکھنا یہ مطلوب خیر نہیں۔

والصلوة والسلام علی من ارسله هدیً

قوله: والصلوة وهی بمعنی الدعاء ای طلب الرحمة و اذا اسند الی الله تعالیٰ یجرد عن معنی الطلب و یراد به الرحمة مجازا قوله علی من ارسله لم یصرح باسمه علیه السلام تعظیما و اجلا لا وتنبیها علی انه فیما ذکر من الوصف بمرتبة لایتبادر الذهن منه الا الیه و اختار من بین الصفات هذه لکونها مستلزمة لسائر الصفات الکمالیة مع ما فیه من التصریح بکونه علیه السلام مرسلا فان الرسالة فوق النبوة فان المرسل هو النبی الذی ارسل إلیه وحی و کتاب.

قوله: هدی أما مفعول له لقوله ارسله و ح یراد بالهدی هدایة الله حتی یکون فعلا لفاعل الفعل المعلل به أو حال عن الفاعل او عن المفعول وح فالمصدر بمعنی اسم الفاعل او یقال اطلق علی ذی الحال مبالغة نحو زید عدل.

تسمیہ وتحمید کے بعد ذکر صلوۃ وسلام کی وجہ:

شبہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے تسمیہ وتحمید کے بعد صلوۃ وسلام کا ذکر کیوں کیا؟ جبکہ حدیث سے صرف تسمیہ وتحمید کے ساتھ ابتداء کرنا ثابت ہے، لہٰذا صلوۃ وسلام کی

کیا ضرورت تھی۔

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہدایت کے تمام راستے ہم تک چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے آل واصحاب کے واسطہ سے پہونچے ہیں، جب ہم مسلمان و ہدایت یافتہ ہوئے، لہٰذا جب دنیا و آخرت کی رہنمائی کرنے والے یہ حضرات ہیں تو ان کے احسانات کو یاد کرتے ہوئے مصنفؒ نے کتاب کی ابتداء میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی آل واصحاب پر درود وسلام کا ذکر فرمایا تاکہ احسان فراموشی لازم نہ آئے۔

صلوۃ کے معنی:

صلوۃ کے معنی لغت میں دعا کے آتے ہیں اور نسبت کے اعتبار سے اس کے چار معانی بیان کئے جاتے ہیں، اگر صلوۃ کی نسبت اللہ کی طرف کی جائے تو طلب رحمت کے معنی ہوں گے اور اگر بندے کی طرف نسبت کی جائے تو دعاء کے معنی ہوں گے اور اگر فرشتہ کی طرف نسبت کی جائے تو استغفار کے معنی ہوں گے اور اگر پرندہ کی طرف نسبت کی جائے تو تسبیح بیان کرنا معنی ہوں گے۔

لیکن ایک بات یاد رکھو کہ جب صلوۃ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے تو طلب کے معنی سے خالی کر کے صرف رحمت کے معنی مراد لیے جائیں گے کیونکہ اللہ تعالیٰ طلب سے منزہ ہیں، تو گویا کہ اس وقت لفظ صلوۃ میں صنعت تجرید ہوگی اور صلوۃ کے معنی اس وقت صرف رحمت کے بطور مجاز کے ہوں گے۔

صلوۃ کی نسبت اللہ کی طرف کرنے پر اعتراض اور اس کا جواب:

مگر اس پر بھی اعتراض ہوتا ہے کہ صلوۃ کی نسبت اللہ کی طرف کرنے کے وقت صرف معنی رحمت مراد لینا بھی غلط ہے، اس لئے کہ رحمت کے معنی رقت قلب یعنی دل کی نرمی کے آتے ہیں تو رحمت کے لئے رقت قلب ضروری ہے اور رقت قلب کے لئے قلب کا ہونا ضروری ہے اور قلب کے لئے جسم کا ہونا لازم ہے اور جسم کے لئے حدوث لازم ہے۔ پس اگر صلوۃ کے معنی صرف رحمت کے لئے گئے تو اللہ تعالیٰ میں رقت قلب پائی جائے گی جب رقت قلب ہوگی تو قلب پایا جائے گا اور جب قلب پایا جائے گا تو جسم پایا جائے گا اور جب اللہ تعالیٰ کے لئے جسم ہوگا تو وہ حادث بھی ہوگا۔ پس اللہ تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا، حالانکہ وہ واجب الوجود ہے اور واجب الوجود اس ذات کو کہتے ہیں جس کا وجود ضروری اور عدم محال ہو اور حدوث تقاضا کرتا ہے اس کے عدم کا جو کہ واجب الوجود ہونے کے خلاف ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ صلوۃ کا استعمال رحمت کے معنی میں خدا کی طرف نسبت کرتے ہوئے باعتبار رحمت کے معنی التزامی کے ہے، یعنی رحمت (رقت قلب) کے لئے چونکہ کرم واحسان لازم ہے۔ پس صلوۃ کی نسبت جب اللہ کی طرف کی جائے گی تو رحمت کے معنی التزامی مراد ہوں گے یعنی کرم واحسان، لہٰذا اب کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس وقت صلوۃ بول کر کرم واحسان مراد لینے میں مجاز در مجاز لازم آتا ہے۔

سوال مصنف نے حضور کا نام کیوں نہیں لیا؟

شبہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کی صراحت کیوں نہیں کی اور علی محمد الخ کیوں نہیں فرمایا تو اس کے تین جواب ہیں:

جواب اول:

اول جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے حضور کی عظمت وجلالت شان کی وجہ سے حضور کا نام ذکر نہیں کیا، چونکہ بڑوں کا نام لینا بھی خالی از گستاخی نہیں ہے۔

اللہ کا نام ذکر کرنے پر اعتراض:

مگر اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر حضور کے نام کی صراحت کو مصنفؒ نے تعظیماً واجلالاً چھوڑ دیا تو پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہیں زیادہ بڑھ کر اللہ تعالیٰ کی ذات قابل تعظیم ہے، پس حمد کے موقع پر اللہ کے نام کی صراحت کیوں کی، وہاں بھی تعظیماً واجلالاً صراحت کو چھوڑ دینا چاہئے تھا تو اس کے تین جواب ہیں:

پہلا جواب:

اول جواب یہ ہے کہ مصنفؒ سے ایک بات تصنیف کے لحاظ سے صادر ہوگئی کہ انہوں نے حضور کے نام کی صراحت نہیں کی تو ہم نے اس کی وجہ بتلا دی یا یوں کہیے

کہ ایک نکتہ پیدا کر کے اس اعتراض کو ختم کر دیا تو، لہٰذا مزید طوفان مصنفؒ کے خلاف اٹھانا درست نہیں، چونکہ نکتہ پر اعتراض نہیں ہوا کرتا مشہور ضابطہ ہے النکتۃ للفار لا للقار جس کو نکتہ بعد الوقوع بھی کہتے ہیں، اس پر اعتراض کرنا حماقت کی دلیل ہے۔

دوسرا جواب:

دوسرا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے حمد کے موقع پر اللہ کے نام کی صراحت اور صلوۃ کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کی عدم صراحت کو قرآن کی اتباع کرتے ہوئے اختیار کیا، چونکہ قرآن میں حمد کے موقع پر الحمد للہ میں اللہ کے نام کی صراحت ہے اور صلوۃ کے موقع پر یصلون علی النبی میں حضور کے نام کی صراحت نہیں ہے۔ بلکہ صرف حضور کے وصفِ نبوت کا ذکر ہے۔ پس اتباعاً للقرآن مصنفؒ نے بھی ایسا ہی کیا۔

تیسرا جواب:

تیسرا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے صلوۃ کے موقع پر حضور کے نام کی صراحت نہیں کی اور یہ خلاف اصل ہے تو اس کا جواب دیدیا گیا اور اس پر آپ کا اعتراض بھی حق تھا، چونکہ اعتراض خلاف اصل ہی پر ہوا کرتا ہے اور عدم ذکر خلاف اصل ہے، مگر پھر یہ کہنا کہ الحمد للہ میں اللہ کے نام کا ذکر اور اس کی صراحت کیوں کی؟ تو ذکر و صراحت کا کرنا اصل ہے اور اصل پر اعتراض کرنا حماقت ہے۔ پس آپ کا اعتراض

بھی غلط ہے۔ اسی وجہ سے تو کہا گیا ہے المعترض کالاعمی کیونکہ اسے اپنے اعتراض کے صحیح اور غلط ہونے کی بھی خبر نہیں ہوتی۔

جواب ثانی:

دوسرا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے صلوۃ کے موقع پر حضور کے نام کی صراحت نہیں کی بلکہ ان کے وصف رسالت کو ذکر کیا، چونکہ یہ ایک ایسی صفت ہے جس میں ذہن کا انتقال حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرف ہوتا ہے۔ پس اس وصف کا ذکر کر دینا نام کی صراحت سے مستغنی بنا دیتا ہے۔ لہٰذا نام کے صراحت کی چنداں ضرورت نہیں۔

جواب ثالث:

تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر مصنفؒ صلوۃ وسلام کے موقع پر حضور کے نام کی صراحت کرتے تو صلوۃ وسلام کا ذکر حضور پر صراحۃً ہوتا اور جب صراحت نہیں کی بلکہ ان کے وصف لازم کو ذکر کر دیا اور اس سے مراد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو لیا تو اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوۃ وسلام کنایۃً ہوا اور قاعدہ ہے: **الکنایۃ ابلغ من التصریح** ۔ گویا کہ مصنفؒ نے ابلغ انداز میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر صلاۃ وسلام بھیجا، لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں۔

سوال، مصنف نے وصف رسالت ہی کا ذکر کیوں کیا؟

مگر دامن اعتراض سے اب بھی پاک نہیں، چونکہ شبہ ہوتا ہے کہ حضور کے بہت سے اوصاف ہیں۔ مثلاً وصف رسالت کے ساتھ ایک وصف نبوت بھی ہے۔ پس تمام اوصاف کو چھوڑ کر مصنفؒ نے وصف رسالت ہی کا تذکرہ کیوں کیا؟

جواب:

تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ حضور کے اوصاف میں سے وصف رسالت ہی ایک ایسی صفت ہے جو مستلزم ہے ان کے تمام صفات کمالیہ کو چونکہ رسول کے لئے نبی ہونا لازم ہے۔ ہر نبی کے لئے رسول ہونا لازم نہیں، اس لئے کہ رسول ہر اس ذات کو کہتے ہیں جنہیں تبلیغ دین کے لئے نئی کتاب اور نئی شریعت دیکر بھیجا گیا ہو اور نبی ہر اس ذات کو کہتے ہیں جن کی بعثت تبلیغ دین کے لئے ہوئی ہو، خواہ نئی کتاب، نئی شریعت دی گئی ہو یا نہیں۔ تو گویا کہ رسول خاص ہے اور نبی عام ہے۔ اور رسالت بڑھی ہوئی ہے نبوت سے۔

سوال، جب رسول خاص اور نبی عام ہے تو نبی کو ذکر کرنا چاہیے:

شبہ ہوتا ہے کہ جب رسول خاص ہے اور نبی عام ہے تو نبی کو فوقیت ہونی چاہیے، چونکہ اب تک ہم سنتے آرہے ہیں کہ عام کو فوقیت حاصل ہوتی ہے خاص پر نہ

کہ خاص کو فوقیت ہوتی ہے عام پر۔

جواب:

تو اس کا جواب دیا گیا کہ ہاں! عام کو فوقیت ہے خاص پر، مگر باعتبار شمولیت کے اور اس جگہ جو خاص کو فوقیت دی جارہی ہے عام پر وہ باعتبار مرتبہ کے ہے پس اس میں کوئی تعارض نہیں۔ **فلا اشکال علیہ۔**

ہدیً میں ترکیبی اعتبار سے دو احتمال ہیں:

مصنفؒ کا قول ہدیً اس میں ترکیبی اعتبار سے دو احتمال ہیں: (۱) مفعول لہ ہے ارسل فعل کا یا یہ (۲) حال ہے ارسلہ میں فاعل کی ضمیر سے یا مفعول کی ضمیر سے۔ اگر ہدیً کو مفعول لہ قرار دیا جائے فعل ارسلہ کے لئے تو آپ حضرات کو معلوم ہے کہ یہ مفعول لہ بحذف اللام ہے اور یہ بھی آپ حضرات کو معلوم ہے کہ مفعول لہ کی دو قسمیں ہیں: مفعول لہ بحذف اللام، مفعول لہ بذکر اللام، اور اس بات سے بھی سب واقف ہیں کہ مفعول لہ سے لام کا حذف کرنا اس وقت جائز ہوتا ہے جبکہ مفعول لہ کا فاعل اور اس کے عامل فعل معلل بہ کا فاعل ایک ہو۔ پس تم پر لازم ہے کہ اس وقت ہدیً میں ہدایت سے مراد ہدایۃ اللہ لو، یعنی ہدیً کا فاعل بھی اللہ ہی کو قرار دو، اب مفعول لہ کا فاعل اور اس کا فعل معلل بہ ارسلہ کا فاعل متحد ہو جائے گا اور وہ اللہ ہے۔ پس ہدیً سے لام کا حذف کرنا نحوی ضابطہ کے مطابق درست ہوگا اور اگر ہدیً کو ارسل کے فاعل کی

ضمیر سے حال قرار دیا جائے یا ارسلہ میں ۂ ضمیر مفعول سے حال قرار دیا جائے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب:

تو اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ہر حال اپنے ذوالحال پر محمول ہوتا ہے۔ پس ہدیٰ بھی ارسل کے فاعل جس سے مراد اللہ ہے اور ارسلہ کی ضمیر مفعول جس سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں ان سے حال ہونے کی وجہ سے ان پر محمول ہوگا۔ پس اس وقت مصدر کا حمل ذات پر لازم آئے گا، چونکہ ہدیٰ مصدر ہے اور یہ ناجائز ہے۔ پس اس کا کیا جواب ہوگا؟

تو اس کا جواب دیا گیا کہ ہدیٰ مصدر کو بجائے معنی مصدری میں استعمال کرنے کے ہادی اسم فاعل کے معنی میں لے لیا جائے گا، مجاز لغوی کے طور پر پس اب کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی اور مصدر کا حمل ذات پر نہیں ہوگا۔

مجاز لغوی کا تعارف:

مجاز لغوی کہتے ہیں لفظ کا معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کرنے کو۔

یا ہدیٰ کو اپنے معنی مصدری ہی پر باقی رکھتے ہوئے حال قرار دیا جائے اور یہ کہہ دیا جائے کہ مصدر کا حمل ذات پر اس جگہ مبالغۃً کر دیا گیا ہے جیسا کہ زیدٌ عدلٌ میں مجاز عقلی کے طور پر اور ترجمہ اس وقت یہ ہوگا کہ صلوۃ وسلام نازل ہو اس ذات پر کہ جس ذات کو اللہ تعالیٰ نے بھیجا اور وہ اللہ اس قدر ہدایت کرنے والے ہیں کہ ہدایت

کرتے کرتے سراپا ہدایت بن گئے۔ یا وہ ذات اس قدر ہدایت کرنیوالی ہے کہ ہدایت کرتے کرتے سراپا ہدایت بن گئی۔

اسناد مجاز عقلی کا تعارف:

اسناد مجاز عقلی کہتے ہیں فعل یا معنی فعل کی نسبت غیر ماہولہ کی طرف کسی تاویل کی وجہ سے کرنے کو تو ہدیٰ کو واضع نے ذات پر حمل کرنے کے لئے وضع نہیں کیا تھا، مگر اس جگہ مبالغہ کی تاویل میں لے کر حمل کر دیا گیا ہے۔ پس اسی وجہ سے اسے مجاز عقلی کہا جا رہا ہے۔



هو بالاهتداء حقيق

قوله: بالاهتداء مصدر مبني للمفعول اى بان يهتدىٰ به والجملة صفة لقوله هدى او يكونان حالين مترادفين او متداخلين ويحتمل الاستيناف ايضاً و قس على هذا.

دراں حالیکہ وہ ذات ہدایت حاصل کئے جانے کے لائق ہے (یعنی اس ذات سے ہدایت حاصل کی جاسکتی ہے)۔

اہتداء کے معنی پر اعتراض اور اس کا جواب:

مصنفؒ کی اس عبارت پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اهتداء کے معنی ہدایت پانے کے ہیں ای راہ یافتن تو اب ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ اللہ جل شانہ یا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

ہدایت پانے کے لائق ہیں اور یہ بات ہر شخص جانتا ہے کہ ایسے معنی کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف یا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف محال ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان ہدایت دینے والی ہے نہ کہ ہدایت پانے والی۔ تو اس کا جواب دیا گیا کہ **اھتـــداء** اس جگہ مصدر مبنی للمفعول ہے، یعنی مصدر مجہول ہے، اور مصدر مبنی للفاعل یعنی مصدر معروف نہیں ہے۔ پس یہ ترجمہ جو آپ نے کیا ہے جس سے کہ یہ خرابی لازم آئی ہے، یہ ترجمہ مصدر معروف ہونے کے وقت ہوگا اور جب ہم نے **اھتـــداء** کو مصدر مجہول مان لیا تو اب ترجمہ ہوگا دراں حالیکہ وہ ذات یعنی اللہ ورسول اس سے ہدایت حاصل کی جاسکتی ہے، یعنی ہدایت حاصل کیئے جانے کے لائق ہیں۔ اور اس میں کوئی قباحت نہیں۔

ہو بالاہتداء حقیق میں ترکیبی احتمالات اربعہ:

ھو بالاھتداء حقیق میں ترکیبی اعتبار سے چار احتمال ہیں۔

پہلا احتمال:

اول یہ کہ اس کو جملہ بنا کر ہدیً کی صفت بنا دی جائے تو اس وقت معنی ہوں گے کہ ایسا ہادی کہ اس ہادی سے ہدایت حاصل کیئے جانے کے لائق ہے۔

دوسرا احتمال:

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ہو بالاہتداء حقیق کو جملہ بنا کر حال متداخلہ قرار دیا

جائے۔ ہدیً کے فاعل کی ضمیر سے اب معنی ہوں گے دراں حالیکہ اس ہادی سے ہدایت حاصل کئے جانے کے لائق ہے۔حال متداخلہ اس حال کو کہتے ہیں جہاں حال سے حال قرار دیا جائے۔

تیسرا احتمال:

تیسرا احتمال یہ ہے کہ ہو بالاہتداء حقیق کو جملہ بنا کر اسی ارسلہ کے فاعل یا مفعول کی ضمیر سے حال قرار دیا جائے جس سے ہدیً کو حال قرار دیا تھا تو اس وقت یہ حال مترادفہ ہوگا،حال مترادفہ کہتے ہیں ایک ذوالحال سے چند حال قرار دینا۔

چوتھا احتمال:

چوتھا احتمال یہ ہے کہ ہو بالاهتداء حقیق کو جملہ مستانفہ قرار دیا جائے، جملہ مستانفہ اس جملہ کو کہتے ہیں جس کا ماقبل سے ترکیبی اعتبار سے کوئی تعلق نہ ہو اور سوال مقدر کے جواب میں ہو۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ اس جگہ سوال مقدر کیا ہے؟

تو جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے جب یہ کہا کہ صلوۃ وسلام نازل ہو جیو اس ذات پر کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے ہادی بنا کر بھیجا تو سوال یہ ہوا کہ اس ذات کو اللہ تعالیٰ

نے ہادی بنا کر بھیج تو دیا مگر کیا اس سے ہدایت بھی حاصل کی جا سکتی ہے۔ اس کے لائق ہے یا نہیں؟ تو مصنفؒ نے جواب دیا ہو بالاہتداء حقیق یعنی وہ ذات اس لائق ہے کہ اس سے ہدایت حاصل کی جائے۔

و نوراً به الاقتداء يليق

قـولـه: نورا مع الجملة التالية قوله به متعلق بالاقتداء لا بيليق فـان اقتـداء نـابه عليه السلام انما يليق بنالابه فانه كمال لنا لا له و ح تـقـديم الظرف لقصد الحصر والاشارة الى ان ملتهٔ ناسخة لملل سائر الانبياء و اما الاقتداء بالائمه فيقال انه اقتداء به حقيقة او يقال الحصر اضافى بالنسبة الى سائر الانبياء عليهم السلام.

ونوراً بہ الخ میں ترکیبی اعتبار سے چار احتمالات ہیں:

نوراً مع اپنے بعد میں آنے والے جملہ بہ الاقتداء یلیق کے ساتھ ترکیبی اعتبار سے وہی احتمالات رکھتا ہے جو ہدیً میں مع اپنے مابعد والے جملہ ہو بالاہتداء حقیق کے اندر موجود ہے۔

یعنی ونوراً الخ چونکہ معطوف ہے ہدیً پر پس جس طرح ہدیً مفعول لہ یا حال تھا، اسی طرح نوراً بھی مفعول لہ یا حال ہے اور جس طرح ہدیً کا مابعد والا جملہ ہو بالاہتداء حقیق یا تو حال ہے ہدیً سے یا حال ہے اسی ضمیر سے جس سے ہدیً حال ہے

یا صفت ہے ہدیً کے لئے یا جملہ مستانفہ ہے۔ پس اسی طرح بہ الاقتداء یلیق یا حال ہوگا نوراً سے یا حال ہوگا اس ضمیر سے کہ جس ضمیر سے نوراً حال ہے یا صفت ہے نوراً کے لئے یا جملہ مستانفہ ہے اس بیان کے بعد مزید تفصیل کی چنداں ضرورت نہیں۔

ونوراً بہ کے متعلّق میں دو احتمالات ہیں:

اس کے بعد سنو کہ نوراً بہ الاقتداء یلیق میں بہ جار مجرور ہے اور اس کے متعلق میں دو احتمال ہے: (۱) یا تو اس کا متعلق الاقتداء ہے (۲) یا اس کا متعلق یلیق ہے مگر حقیقی طور پر بہ کا متعلق الاقتداء مصدر ہی ہوسکتا ہے، چونکہ اس وقت معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نور بنا کر بھیجا۔ دراں حالیکہ انہیں کی اقتداء لائق ہے ہم کو، اس ترجمہ میں کسی قسم کی کوئی قباحت نہیں ہے بلکہ مقصد کے عین مطابق ہے، چونکہ اس ترجمہ کی رو سے ہمارا مقتدِی اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقتدیٰ ہونا معلوم ہوتا ہے اور یہی ہمارے کمال کی بات ہے کہ ہم مقتدی رہیں۔

اور اگر بہ کا متعلق یلیق کو قرار دیا جائے تو اس وقت معنی ہوں گے اقتداء کرنا لائق ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لائق ہے کہ وہ غیر کی اقتداء کریں، اور یہ معنی ہر شخص کی نظر میں انتہائی غلط ہے، چونکہ اس معنی کی رو سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقتدی ہونا سمجھ میں آتا ہے اور یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں کمال نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو دنیا کا مقتدیٰ بنا کر بھیجا ہے۔ مقتدِی بنا کر نہیں، پس اسی وجہ سے یہ بات متعین ہوگئی کہ بہ الاقتداء ہی کے متعلق ہے۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

مگر اس وقت شبہ ہوتا ہے کہ یہ جار مجرور سے مل کر متعلّق ہے اور الاقتداء متعلَّق ہے اور ہر متعلِّق اپنے متعلق میں عامل ہوتا ہے اور عامل کا حق یہ ہے کہ وہ معمول پر مقدم ہو۔ پس قاعدہ کے مطابق الاقتداء کو بہ پر مقدم ہونا چاہئے، لیکن مصنف نے ضابطہ کے خلاف معمول کو مقدم کر دیا اور عامل کو مؤخر کر دیا، اس کی کیا وجہ ہے؟

تو اس کا جواب دیا گیا کہ مصنفؒ نے بہ کو الاقتداء پر مقدم کر کے کلام میں حصر پیدا کیا ہے، چونکہ قاعدہ ہے **تقدیم ما حقه التاخیر یفید الحصر والتخصیص۔**

ایک سوال اور اس کا جواب:

پھر اعتراض ہوا کہ مصنفؒ کو اپنے کلام میں حصر پیدا کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے اپنے کلام میں حصر پیدا کر کے اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری کے بعد آپ کا مذہب و دین تمام ادیان و مذاہب کے لئے ناسخ بن گیا۔

پس اب تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی اقتداء لائق ہے، یعنی لازم ہے، نہ کہ دوسروں کی۔

ایک اشکال اور اس کا جواب:

پھر اشکال ہوا کہ اقتداء کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں منحصر کرنا درست نہیں، چونکہ تمام علماء کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی اقتداء ضروری ہے۔ چنانچہ ان کی بھی اقتداء کرتے ہیں، پھر اقتداء کا حصر حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں کیسے درست ہے؟

تو اس کے دو جواب ہیں: اول یہ کہ مصنفؒ کے کلام میں حصر سے مراد حصر حقیقی ہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اب حضور کی تشریف آوری کے بعد صرف حضور ہی کی اقتداء کی جائے گی کسی غیر کی اقتداء نہیں کی جائے گی۔ باقی رہا اس پر آپ کا اعتراض کہ ائمہ اربعہ کی بھی تو اقتداء کی جاتی ہے تو ائمہ اربعہ کی اقتداء کرنا بھی بالواسطہ حضور ہی کی اقتداء ہے، چونکہ ائمہ کرام کبھی بھی کسی مسئلہ میں قرآن وحدیث کو بغیر ماخذ قرار دیئے ہوئے کوئی بات نہیں کہتے اور اپنی طرف سے کوئی بات بیان نہیں فرماتے بلکہ آیات واحادیث ہی کی شرح کرتے ہیں۔ پس ائمہ کی اقتداء حقیقت میں حضور ہی کی اقتداء ہے، لہٰذا حصر میں کوئی خرابی لازم نہیں آئی۔

حصر کی قسمیں اور ہر ایک کا تعارف:

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ حصر کی دو قسمیں ہیں: (۱) حصر حقیقی (۲) حصر اضافی۔

حصر حقیقی کہتے ہیں ایک شئ کو دوسری شئ کے ساتھ خاص کر دینا تمام ماعدا

کے اعتبار سے جیسے فی الدار زیدٌ کہ زید ہی گھر میں ہے، اس کے علاوہ کوئی دوسرا بالکل نہیں۔ اور حصر اضافی کہتے ہیں ایک شئ کو دوسری شئ کے ساتھ خاص کر دینا بعض ماعدا کے اعتبار سے جیسے فی الدار زید لا عمر و لا بکر و لا خالد یعنی زید ہی گھر میں ہے عمر، بکر، خالد نہیں ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ ان کے ماسواء ہوں۔ تو مصنفؒ کے کلام میں جو اقتداء کا حصر ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ حصر اضافی ہے، یعنی صرف انبیاء کے اعتبار سے حصر ہے، انبیاء اور غیر انبیاء تمام کے اعتبار سے حصر نہیں ہے، لہٰذا مصنفؒ کے کلام کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم کو حضور ہی کی اقتداء لائق ہے نہ کہ انبیاء میں سے کسی اور نبی کی۔ لہٰذا ہوسکتا ہے کہ انبیاء کے علاوہ غیر انبیاء میں سے کسی دوسرے کی اقتداء کی جائے اور یہ حصر اضافی کے منافی نہیں ہے۔ فلا ایراد علیہ۔

﴿و علی اٰله و أصحابه الذین سعدوا فی مناهج الصدق بالتصدیق﴾

قوله: ءعلٰی آله اصله اهل بدلیل اهیل خص استعماله فی الاشراف و آل النبی عترته المعصومون قوله و اصحابه هم المؤمنون الذین ادرکوا صحبة النبی علیه السلام مع الایمان قوله فی مناهج جمع منهج وهو الطریق الواضح، قوله: الصدق الخبر والاعتقاد اذا طابق الواقع کان الواقع ایضاً مطابقا له فان المفاعلة من الطرفین فهو من حیث انه مطابق للواقع بالکسر یسمی صدقا و من حیث انه مطابق له بالفتح یسمی حقا و قد یطلق الصدق

والحق علی نفس المطابقة ایضاً قوله بالتصدیق متعلق بقوله سعدوا ای بسبب التصدیق والایمان بما جاء به النبی علیه السلام.

اور درود وسلام نازل ہو جیو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آل اور ان کے اصحاب پر جو کامیاب ہو گئے صدق کے روشن وکشادہ راستوں میں تصدیق کی وجہ سے۔

لفظ اٰل کی تحقیق:

'اٰل' کی اصل اہل ہے، اس لئے کہ اس کی تصغیر 'اُہیل' آتی ہے اور ہر لفظ کی اصلیت کا پتہ اس کی تصغیر یا جمع تکسیر سے چل جاتا ہے تو جب اٰلٌ کی تصغیر اہیلٌ میں ھا موجود ہے تو معلوم ہوا کہ اٰلٌ کی اصل میں بھی ہاء موجود ہے۔ اور اٰلٌ اصل میں اہل تھا، اہل سے ال اس طرح بنایا گیا کہ اہلٌ کی ہاء کو ہمزہ سے بدلدیا تو اءلٌ ہوا پھر ہمزہ کو الف سے بدل دیا اٰلٌ ہو گیا۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ اس ہیر پھیر کی کیا ضرورت تھی، ابتداءً ہی اہل کی ہاء کو الف سے بدل کر اٰلٌ کیوں نہیں بنا دیا گیا؟

تو اس کا جواب دیا گیا کہ ہاء کو الف سے بدلنے کی نظیر کلام عرب میں موجود نہیں ہے۔ اسی وجہ سے ایسا نہیں کیا گیا۔ ہاں البتہ ہاء کو ہمزہ سے بدلنے کی نظیر کلام عرب میں موجود ہے جیسے ماہٌ کی ہاء کو ہمزہ سے بدل کر اہل عرب ماءٌ کہتے ہیں، اور ہمزہ

کوالف سے بدلنے کی نظیر بھی کلام عرب میں موجود ہے اَءمَن کے ہمزہ کوالف سے بدل کر اہل عرب اٰمَن کہتے ہیں۔ پس اسی وجہ سے یہاں بھی ایسا ہی کیا گیا کہ اہلٌ کی ہاء کو ابتداءً ہمزہ سے بدلا پھر ہمزہ کو الف سے بدل کر الٌ بنا دیا گیا۔

ال اور اھل کے استعمال میں فرق:

الٌ واہلٌ میں استعمال کے اعتبار سے تین طریقہ سے فرق ہے۔ اول یہ کہ الٌ کا استعمال اشراف کے ساتھ خاص ہے خواہ وہ شرافت اخروی اعتبار سے ہو یا دنیوی اعتبار سے، یا دونوں اعتبار سے ہو۔ اول وثالث کی مثال جیسے آل موسیٰ، آل ہارون۔ ثانی کی مثال جیسے ال فرعون۔ اور اہل عام ہے اشراف وغیر اشراف دونوں میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ اٰلٌ کا استعمال ذوی العقول کے ساتھ خاص ہے اور اہل عام ہے ذوی العقول وغیر ذوی العقول دونوں میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔ جیسے اہل زید اہل خانہ۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ الٌ مذکر کے ساتھ خاص ہے اور اہل عام ہے مذکر ومونث کے لئے۔

حضور کی ال میں کون داخل ہیں؟

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آل کے بارے میں مختلف اقوال ہیں کہ اس کے

مصداق کون ہیں: (۱) اول قول یہ ہے کہ آل بنو ہاشم ہیں (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ آل بنو مطلب ہیں (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ حضور کی آل اہل بیت ہیں (۴) چوتھا قول یہ ہے کہ ہر متقی و پرہیز گار مومن حضور کی آل ہے جیسا کہ طبرانی نے بسند ضعیف روایت نقل کی ہے۔ کل مؤمن تقی نقی فھو الی ۔تمام اقوال میں مختار قول یہی چوتھا ہے۔ مگر شارحؒ فرماتے ہیں حضور کی آل ان کے خاندان والے ہیں جو معصوم ہیں۔ اسی جملہ سے ان کے عقیدہ کا پتہ چلتا ہے کہ عقیدۃً شیعہ ہیں چونکہ شیعہ و روافض ہی حضور کے خاندان والوں کو معصوم عن الخطاء مانتے ہیں۔ ورنہ اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ معصوم عن الخطاء کوئی نہیں۔

اصحاب کی تحقیق اصحاب جمع ہے اس کے مفرد میں چار احتمال ہے:

(۱) اصحاب جمع ہے صاحب کی جیسے اطہار جمع ہے طاہر کی (۲) اصحاب جمع ہے صحیب کی جیسے اشراف جمع ہے شریف کی (۳) اصحاب جمع ہے صحب کی جیسے انہار جمع ہے نہر کی (۴) اصحاب جمع ہے صحب کی جیسے انمار جمع ہے نمر کی۔

بہر حال صحابی ہر اس شخص کو کہتے ہیں جنہیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت ایمان کی حالت میں نصیب ہوئی ہو اور ایمان ہی پر خاتمہ بھی ہوا ہو۔ صحابی کی تعریف کے سلسلہ میں قول مختار یہی ہے، ویسے مختلف اقوال تعریف کے بارے میں ملتے ہیں مگر وہ سب مخدوش ہیں۔

مناہج۔ جمع ہے منہج کی جس کے معنی ہیں روشن و کشادہ راستہ۔

صدق۔ ہر اس قول و اعتقاد و افعال کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو۔

صدق اور حق میں فرق:

اسی جگہ یہ بھی سن لو کہ ایک صدق ہے اور ایک حق ہے، صدق اور حق میں بعضوں نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ صدق کے لئے خبر کا واقع کے مطابق ہونا ضروری ہے تو جب خبر مطابق (بالکسر) ہوگی واقع کے تو واقع بھی مطابق (بالفتح) ہوگا خبر کے، تو مطابق (بالکسر) کا نام صدق ہے اور مطابق (بالفتح) کا نام حق ہے اور جانبین سے مطابقت کا لحاظ اس وجہ سے کیا گیا ہے۔ چونکہ مطابقت باب مفاعلت سے ہے اور باب مفاعلت کا خاصہ اشتراک من الجانبین ہے۔ اور بعضوں نے صدق وحق میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ صدق کے مقابلہ میں کذب کا استعمال ہوتا ہے اور حق کے مقابلہ میں باطل کا استعمال ہوتا ہے، اور بعضوں نے فرمایا کہ صدق وحق میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جہاں پر بھی نفس مطابقت پائی جائے گی پس اس مطابقت کو حق بھی کہا جائے گا، اور صدق بھی۔

بالتصدیق میں باسبیہ ہے معنی یہ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آل و اصحاب کامیاب ہوگئے صدق کے روشن راستوں میں حضور کی لائی ہوئی باتوں کی تصدیق کرنے کی وجہ سے۔

و صعدوا في معارج الحق بالتحقيق

قوله: و صعدوا فی معارج الحق یعنی بلغوا اقصٰی مراتب

الحق فان الصعود علی جمیع مراتبه یستلزم ذلک. قوله بالتحقیق ظرف لغو متعلق بصعدوا کما مرا و مستقر خبر مبتدأ محذوف ای هذا الحکم متلبس بالتحقیق ای متحقق.

معارج جمع ہے معراج کی جس کے معنی سیڑھی کے آتے ہیں، اس جگہ معارج جمع کی اضافت ہورہی ہے حق کی طرف اور جب جمع کی اضافت کسی شئ کی طرف کی جائے تو وہ استغراق کا فائدہ دیتی ہے، لہٰذا اب ترجمہ ہوگا وہ لوگ چڑھ گئے حق کی تمام سیڑھیوں پر تحقیق کے ساتھ۔ اور یہ بات ہر شخص کو معلوم ہے کہ تمام سیڑھیوں پر چڑھ جانے کے لئے سب سے اعلیٰ مرتبہ اور انتہائی درجہ پر پہونچ جانا لازم ہے۔ پس اسی وجہ سے شارح نے **صعد وافی معارج الحق** کی شرح **بلغوا اقصی مراتب الحق** کے ساتھ کی ہے اور یہ بتلا دیا کہ مصنفؒ کے کلام میں ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہے۔ اب معنی ہوں گے کہ پہونچ گئے وہ لوگ حق کے بلند مرتبہ پر تحقیق کے ساتھ۔

بالتحقیق۔ جار مجرور سے مل کر یا تو ظرف لغو ہے یعنی اس کا متعلق صعد وا فعل ہے جو کہ لفظوں میں موجود ہے۔ یا ظرف مستقر ہے یعنی اس کا متعلق متلبسٌ محذوف ہے اور متلبس اپنے متعلق سے مل کر مبتدا محذوف کی خبر ہے۔ اور مبتداء محذوف ہذا الحکم ہے۔ اب تقدیری عبارت ہوگی **و صعدوا فی معارج الحق هذا الحکم متلبس بالتحقیق**، یعنی ال واصحاب حق کے سب سے اعلیٰ مرتبہ پر پہونچ گئے۔ یہ حکم (یعنی اعلیٰ مرتبہ پر پہونچنا) متلبس ہے تحقیق کے ساتھ۔ مگر اس تقدیری عبارت پر

اشکال ہوتا ہے کہ صحابہ کا حق کے اعلیٰ مرتبہ پر پہونچنا تحقیق کے قریب قریب ہے، بعینہ تحقیقی بات نہیں ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں چونکہ صحابہ کا حق کے اعلیٰ مرتبہ پر پہونچنا بالکل متحقق ہے، محض تقریبی بات یہ نہیں ہے۔ پس اسی اشکال کے رفع کرنے کے لئے شارح نے متلبس بالتحقیق کے بعد متحقق کا اضافہ کیا ہے تاکہ یہ وہم نہ پیدا ہو اور اس سے شارح نے بتادیا کہ آل واصحاب کا اعلیٰ مرتبہ پر پہونچنا بالکل متحقق بات ہے۔

﴿و بعد فهذا غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام﴾

قوله: و بعد هو من الغايات و لها حالات ثلث لانها اما ان يذكر معها المضاف اليه او لا وعلى الثانى اما ان يكون نسيا منسيا او منويا فعلى الاولين معربة و على الثالث مبنية على الضم. قوله فهذا الفاء اما على توهم اما او على تقديرها فى نظم الكلام و هذا اشارة الى المرتب الحاضر فى الذهن من المعانى الخصوصة المعبرة عنها بالالفاظ المخصوصة او تلك الالفاظ الدالة على المعانى المخصوصة سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده اذ لا وجود للالفاظ المرتبة ولا المعانى ايضا فى الخارج فان كانت الاشارة الى الالفاظ فالمراد بالكلام الكلام اللفظى و ان كانت الى المعانى المراد به الكلام النفسى الذى يدل عليه الكلام اللفظى

اور بعد حمد وصلوۃ کے پس یہ کتاب یا ماحضر فی الذہن انتہائی مہذب کلام ہے علم منطق اور علم کلام کے بیان میں۔

لفظ بعد کی تحقیق:

مصنفؒ کے اس کلام میں لفظ بعد اسماء ظروف لازمۃ الاضافت میں سے ہے اور اس کی تین حالتیں ہیں، اس لئے کہ بعد اپنے لازمۃ الاضافت ہونے کی وجہ سے کبھی بھی بغیر اضافت کے استعمال نہیں کیا جاتا۔ پس بعد کا مضاف الیہ مذکور ہوگا یا محذوف۔ اگر بعد کا مضاف الیہ مذکور ہو تو اس وقت یہ معرب بحسب العوامل ہوگا اور اگر بعد کا مضاف الیہ محذوف ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو بعد کا مضاف الیہ محذوف منوی ہوگا یا محذوف نسیاً منسیا ہوگا، اگر بعد کا مضاف الیہ محذوف نسیاً منسیا ہو یعنی جس طرح لفظوں سے محذوف ہے اسی طرح نیت و دل سے بھی حذف کر دیا گیا ہو تو اس وقت بھی یہ معرب بحسب العوامل ہوگا اور اگر بعد کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو یعنی اس کے مضاف الیہ کو محض لفظوں سے حذف کیا گیا دل و نیت میں باقی ہو تو اس وقت یہ مبنی علی الضم ہوگا، مگر اس اخیر والی صورت یعنی جب بعد کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو تو مبنی بر ضمہ ہوگا۔



فہذا میں فا کی تحقیق:

شارح کے بیان کے مطابق فا یا تو اما وہمیہ کے جواب میں ہے یا اما مقدرہ

کے جواب میں ہے، اما وہمیہ کے جواب میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کے کلام میں چونکہ عموماً اما کا استعمال ہوتا ہے پس وہم نے گڑھ لیا کہ اس جگہ بھی اما موجود ہے، لہٰذا اس کے جواب میں فہذا پر فا داخل کر دیا۔

اور اما مقدرہ کے جواب میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کے کلام میں چونکہ اما اکثر مذکور ہوا کرتا ہے۔ پس اس جگہ اگر چہ لفظوں میں موجود نہیں، مگر اس کو مقدر مان لیا جائے گا اور فہذا کی فا اسی کے جواب میں ہوگی۔

اما وہمیہ اور اما مقدرہ میں فرق:

اما وہمیہ اور اما مقدرہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ اما وہمیہ کا وجود نہ لفظوں میں ہوتا ہے اور نہ نفس کلام میں اس کو مقدر مانا جاتا ہے، بلکہ محض وہم کے گڑھ لینے کی وجہ سے ایک بے حقیقت چیز کو موجود مان لیا جاتا ہے۔

اور اما مقدرہ اگر چہ لفظوں میں مذکور نہیں ہوتا مگر عبارت میں محذوف مان لیا جاتا ہے۔ مگر افسوس کہ شارح کی بیان کردہ ان دو باتوں میں سے کوئی بات بھی صحیح نہیں۔ اس لئے کہ اما وہمیہ کیا بلاء ہے اس کا کوئی بھی نحوی قائل نہیں ہے۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

اسی طرح مصنفؒ کے کلام میں فہذا کی فا کو اما مقدرہ کے جواب میں ماننا بھی درست نہیں، چونکہ اما مقدرہ کے جواب میں جو فا آتی ہے اس کا مدخول امر یا نہی ہوتا

ہے۔اوراس جگہ فا کا مدخول نہ امر ہے اور نہ نہی۔پس اسی وجہ سے جواب دینے والے نے جواب دیا کہ فہذا پر فا اس شرط کے جواب میں ہے جس کو لفظ بعد متضمن ہے، چونکہ بعد ظرف ہے اور ظرف معنی شرط کو متضمن ہوتا ہے، لہٰذا اس کے جواب میں فہذا پر فا کا لانا درست ہے۔اب کوئی اشکال کی بات نہیں۔

ہذا کے مشار الیہ میں دو احتمالات ہیں:

اس کے بعد سنئے کہ "ہذا" اسم اشارہ ہے اس کے مشار الیہ میں دو احتمال ہیں یا تو اس کا مشار الیہ ماحضر فی الذہن ہے یا اس کا مشار الیہ یہ کتاب ہے، اس لئے ہذا کا لفظ مصنفؒ کے خطبہ میں موجود ہے اور خطبہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) خطبۂ ابتدائی (۲) خطبۂ الحاقی، خطبۂ ابتدائی اس خطبہ کو کہتے ہیں جو کتاب کی تصنیف سے قبل لکھ دی جائے پھر بقیہ کتاب کی تصنیف کی جائے۔

اور خطبہ الحاقی اس خطبہ کو کہتے ہیں جو کتاب کی تصنیف کی تکمیل کے بعد لکھا جائے، پھر شروع کتاب میں اس کو لاحق کر دیا جائے۔تو مصنفؒ کے اس خطبہ کو اگر خطبۂ ابتدائیہ مانا جائے تو ہذا کا مشارٌ الیہ ما حضر فی الذہن کو قرار دیا جائے گا، چونکہ کتاب کی تصنیف اب تک نہیں ہوسکی، لہٰذا کتاب کو مشارٌ الیہ نہیں قرار دیا جا سکتا۔اور اگر مصنفؒ کی اس کتاب کے خطبہ کو خطبہ الحاقیہ مانا جائے تو ہذا کا مشارٌ الیہ کتاب کو قرار دیا جائے گا، چونکہ کتاب اس وقت تصنیف ہو چکی تھی۔

ہذا کے مشار الیہ کے بارہ میں شارح کی رائے:

مگر حضرت شارح کی رائے یہ ہے کہ خطبہ کو خواہ ابتدائیہ مانو خواہ الحاقیہ مانو ہر دو صورت میں ہذا کا مشارٌ الیہ ما حضر فی الذہن ہی کو قرار دیا جائے گا۔ کتاب کو قرار نہیں دیا جائے گا۔ اس لئے کہ ہذا کا لفظ مصنفؒ کا کہا ہوا ہے۔ پس اس کا مشار الیہ اگر کتاب کو قرار دیا جائے جیسا کہ خطبہ الحاقی ماننے کے وقت کتاب ہی مشارٌ الیہ قرار دیا گیا ہے تو وہ کتاب اس کا مشارٌ الیہ ہوگی جو مصنفؒ کے سامنے موجود تھی اور جس کی تصنیف مصنفؒ نے خود اپنے دست مبارک سے کی تھی، مگر اس زمانہ میں جتنے نسخے بھی موجود ہیں وہ سب کے سب مصنفؒ کی تصنیف کردہ کتاب سے منقول ہیں، خود مصنف کی کوئی کتاب موجود نہیں۔ پس ہذا کا مشارٌ الیہ کیسے کتاب کو قرار دیا جا سکتا ہے، لہٰذا یہ متعین ہوگیا کہ ہذا کا مشار الیہ ما حضر فی الذہن ہے، خواہ ما حضر فی الذہن وہ معانی ہوں کہ جن کی تعبیر الفاظ سے کی جاتی ہے یا ما حضر فی الذہن وہ الفاظ ہوں جو دلالت کرنے والے ہیں معانی پر۔

شارح کی رائے پر اعتراض:

مگر شارح کے اس بیان پر کہ ہذا کا مشار الیہ بہر صورت ما حضر فی الذہن ہی کو قرار دیا جائے دو اعتراض وارد ہوتے ہیں۔

اول یہ کہ اگر ہذا کا مشار الیہ ما حضر فی الذہن کو قرار دیا جائے خواہ ما حضر فی

الذہن سے مراد معانی ہوں کہ جن کی تعبیر الفاظ سے کی جاتی ہے یا ماحضر فی الذہن سے مراد الفاظ ہوں جو معانی پر دلالت کرتے ہیں۔ بہرصورت یہ اپنے ماحضر فی الذہن ہونے کی وجہ سے ازقبیل معقولات ہوں گے اوران کی طرف ہذا اسم اشارہ سے اشارہ کرنا درست نہیں، اس لئے کہ ہذا اسم اشارہ کو واضع نے وضع کیا ہے، ایسے مشارالیہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے جو محسوس مبصر کے قبیل سے ہوں۔یعنی جس کا احساس دیکھ کر کیا جاتا ہو۔پس ہذا کا مشارالیہ ماحضر فی الذہن کو کیسے قرار دیا جاسکتا ہے جبکہ یہ ازقبیل معقولات ہیں۔

شارح کی رائے پراعتراض کا جواب:

تواس کا جواب دیا گیا کہ محسوس مبصر کی دوقسمیں ہیں:(۱) حقیقی (۲) ادعائی۔ محسوس مبصر حقیقی ہراس محسوس کو کہتے ہیں جوحقیقۃ خارج میں موجود ہواور آنکھوں سے دکھلائی دے جیسا کہ الوان واجسام وغیرہما۔

اورمحسوس مبصر ادعائی ہراس محسوس کو کہتے ہیں جوحقیقۃً خارج میں موجود نہ ہومگر اس کے بارے میں دعوی کیا گیا ہواس بات کا کہ یہ ہمارے ذہن وعقل میں اس طرح روشن اورواضح ہے جیسا کہ میں انہیں اپنی آنکھوں سے اسی طرح دیکھ رہا ہوں جس طرح کہ خارج میں درو دیوار کو دیکھا کرتا ہوں۔پس ہذا کا مشارٌ الیہ بہرصورت ماحضر فی الذہن ہے اورازقبیل محسوس مبصر ادعائی ہے، غرضیکہ ہذا کا مشارٌ الیہ محسوس مبصر ہونا چاہئے خواہ وہ حقیقی ہو یا ادعائی۔پس جب ہذا کا مشارٌ الیہ ماحضر فی الذہن کو قرار دیا گیا

اور اس کے وضوح کا دعویٰ کیا گیا تو ہذا کا مشار الیہ محسوس مبصر ہو گیا، اگرچہ ادعائی سہی۔

ہذا کے مشار الیہ پر دوسرا اعتراض:

دوسرا اعتراض ہذا کا مشارٌ الیہ ما حضر فی الذہن کے قرار دینے پر یہ کیا گیا کہ اگر آپ ہذا کا مشارٌ الیہ ما حضر فی الذہن کو قرار دیتے ہیں اور ما حضر فی الذہن سے مراد معانی لیتے ہیں کہ جن کی تعبیر الفاظ کے ساتھ کی جاتی ہو تو اس وقت یہ کلام نفسی ہوگا، اس لئے کہ کلام نفسی ہر اس کلام کو کہتے ہیں جو دل و دماغ میں موجود ہو اور آگے مصنفؒ نے فرمایا ہے: **غایة تهذیب الکلام** اور اس میں کلام سے مراد کلام لفظی ہوگا۔ پس کلام نفسی کا کلام لفظی ہونا لازم آئے گا اور یہ درست نہیں۔

اور اگر آپ ہذا کا مشارٌ الیہ ما حضر فی الذہن کو قرار دیتے ہیں اور ما حضر فی الذہن سے مراد وہ الفاظ لیتے ہیں جو دلالت کرنے والے ہیں معانی پر تو اس وقت ہذا سے مراد کلام لفظی ہوگا اور غایۃ تہذیب الکلام میں کلام سے مراد کلام نفسی ہوگا۔ پس کلام لفظی کا کلام نفسی ہونا لازم آئے گا، لہٰذا ہذا کا مشارٌ الیہ ما حضر فی الذہن کو قرار دینا درست نہیں۔

ہذا کے مشار الیہ پر دوسرے اعتراض کا جواب:

تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ آپ پہلے غایۃ تہذیب الکلام میں جو کلام ہے اس کی مراد متعین کر لیجئے، اگر آپ اس کلام سے کلام لفظی مراد لیتے ہیں تو ہم ہذا

کا مشارٌ الیہ ماحضر فی الذہن کو قرار دیتے ہوئے اس سے مراد کلام لفظی لیں گے جو معانی پر دلالت کرنے والے ہیں اور اگر آپ الکلام سے مراد کلام نفسی لیں گے تو ہم ہذا کا مشارٌ الیہ ماحضر فی الذہن کو قرار دیتے ہوئے اس سے مراد وہ معانی لیں گے جن کی تعبیر الفاظ سے کی جاتی ہے۔ پس اس وقت قطعاً کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی اور کلام نفسی کا کلام لفظی ہونا لازم نہیں آئے گا، نیز اسی طرح کلام لفظی کا کلام نفسی ہونا لازم نہیں آئے گا۔

غایۃ تہذیب الکلام کی تشریح اور ایک شبہ:

غایۃ تہذیب الکلام یہ خبر ہے ہذا مبتدا کی اس پر اشکال ہوتا ہے کہ غایۃ تہذیب الکلام کو ہذا مبتدا کی خبر قرار دینا درست نہیں، چوں کہ ہذا سے اشارہ ہے ماحضر فی الذہن کی طرف جو بمنزل ذات کے ہے اور غایۃ تہذیب الکلام میں تہذیب مصدر ہے اور یہ خبر ہے اور ہر خبر محمول ہوتی ہے مبتدا پر، لہٰذا مصدر کا حمل ذات پر لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے۔

شبہ کا جواب:

اس کا جواب دیا گیا ہے کہ آپ کا یہ اعتراض ہی غلط ہے، چونکہ ہذا مبتداء کی خبر لفظ غایۃ ہے تہذیب مصدر تو اس خبر کے لئے مضاف الیہ ہے اور غایۃ مصدر نہیں ہے۔ پس مصدر کا حمل ذات پر لازم نہیں آیا۔

دوسرا شبہ:

پھر اعتراض کیا گیا کہ نہیں بھائی مصدر کا حمل ذات پر لازم آ ہی رہا ہے، چونکہ اگرچہ غایۃ تہذیب الکلام میں غایۃ خبر ہے، مگر یہ مضاف ہے تہذیب مصدر کی طرف اضافت بیانیہ کے ساتھ اور اضافت بیانیہ میں مقصود مضاف الیہ ہوتا ہے مضاف مقصود نہیں ہوا کرتا۔ پس غایۃ کو خبر قرار دینا گویا کہ تہذیب ہی کو خبر قرار دینا ہے۔ اور مصدر کا حمل علی حالہ باقی ہے تو اس کا کیا جواب ہوگا؟

دوسرے شبہ کے دو جوابات:

تو اس اعتراض کے دو جواب دیئے گئے۔

اول یہ کہ یہاں مصدر کا حمل ذات پر مبالغۃ کر دیا گیا ہے مجاز عقلی کے طریقہ پر جیسا کہ زیدٌ عدلٌ میں، پس اس وقت معنی یہ ہوگا کہ یہ ماحضر فی الذہن انتہائی مہذب کلام ہے اتنا مہذب کہ سراپا تہذیب ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ اصل میں ہذا کی خبر غایۃ تہذیب الکلام نہیں بلکہ اس کی خبر محذوف ہے اور عبارت یوں ہے ہذا مہذب غایۃ التہذیب، مہذب صیغہ اسم مفعول ہے اور غایۃ التہذیب اس کے لئے مفعول مطلق ہے، لیکن نحوی ضابطہ کے ماتحت مفعول مطلق کا عامل مہذب کو حذف کر دیا گیا اور اس کی جگہ پر غایۃ التہذیب کو مجاز بالحذف کے طور پر قائم کر دیا گیا۔ پس مہذب کے رفع کی حرکت غایۃ تہذیب

کو دیدی گئی، لہٰذا جب تقدیری عبارت یوں ہے تو مصدر کا حمل ذات پر لازم نہیں آ رہا ہے، خلاصہ دونوں جوابوں کا یہ ہے کہ ہذا غایۃ تہذیب الکلام میں مصدر کا حمل ذات پر یا تو مبالغۃً ہے یا مجاز بالحذف کے طریقہ پر ہے اور یہ ناجائز نہیں ہے۔ فلا اشکال علیہ۔



تہذیب کے معنی:

تہذیب کے معنی لغت میں چمن میں بڑھے ہوئے درختوں کی شاخوں کو کاٹ کر درست کرنے کے ہیں اور اصطلاح میں تہذیب کہتے ہیں ہر اس کلام کو جو حشو و زوائد سے خالی ہو۔

التحریر

قولہ: فی تحریر المنطق والکلام لم یقل فی بیانهما لما فی لفظ التحریر من الاشارة الی ان هذا البیان خال عن الحشو والزوائد والمنطق آلة قانونیة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطا فی الفکر والکلام هو العلم الباحث عن احوال المبدأ والمعاد علی نهج قانون الاسلام.

تحریر کے معنی:

تحریر کے معنی لغۃً آزاد کرنے اور لکھنے کے آتے ہیں اور اصطلاح میں تحریر

کہتے ہیں ہر اس بیان کو جو حشو وزوائد سے خالی ہو۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ جب تحریر کے معنی بھی بیان کے ہیں تو پھر مصنفؒ نے بیان ہی کا لفظ استعمال کیوں نہیں فرمایا تحریر کے کہنے کی کیا ضرورت تھی؟

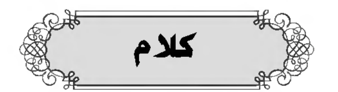
تو جواب دیا گیا کہ بیان مطلق ہے خواہ وہ حشو وزوائد سے خالی ہو یا نہ ہو اور تحریر خاص طور پر اس بیان کو کہا جاتا ہے جو حشو وزوائد سے خالی ہو تو مصنفؒ نے لفظ بیان کے بجائے لفظ تحریر استعمال کر کے اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ ہماری کتاب حشو وزوائد سے خالی ہے، کوئی آلتو فالتو بات اس میں نہیں ہے بلکہ سب کام کے لائق ہیں۔



منطق

منطق کے معنی:

منطق اس آلہ قانونیہ کو کہتے ہیں جس کی رعایت کرنا ذہن کو خطافی الفکر سے محفوظ رکھے۔



کلام

کلام کا مفہوم:

"کلام" کہتے ہیں ہر اس علم کو جس میں مبدأ (اللہ تبارک وتعالیٰ) اور معاد

(آخرت) کے احوال سے بحث کی جائے۔



"وتقريب المرام"

قوله: تقريب المرام بالجر عطف على التهذيب اى هذا غاية تقريب المقصد إلى الطبائع والافهام والحمل على طريق المبالغة والتقدير هذا مقرب غاية التقريب.

تقریب المرام کی تشریح:

یہ معطوف ہے مصنفؒ کے کلام تہذیب پر پس تقدیری عبارت یہ ہوگی: **هذا غاية تقريب المرام الخ** ۔اوراس میں بھی مصدر کا حمل ذات پر لازم آئے گا، پھر وہی اعتراض پڑے گا جو غایۃ تہذیب الکلام پر پڑا تھا اور یہاں بھی وہی دو جواب دیئے جائیں گے جو غایۃ تہذیب الکلام میں دیئے گئے تھے۔یعنی مصدر کا حمل ذات پر مبالغۃ مجاز عقلی کے طور پر کردیا گیا ہے یااس کی تقدیری عبارت **فهذا مقرب غاية التقريب** ہے،اور مقرب صیغۂ اسم فاعل ہے اور غایۃ تقریب اس کا مفعول مطلق ہے، مگر مقرب کو حذف کردیا گیا اور غایۃ التقریب مفعول مطلق کو اس کی جگہ پر مجاز بالحذف کے طور پر قائم کردیا،لہٰذا مقرب کے رفع کی حرکت غایۃ التقریب کو دیدی گئی، تو خلاصہ یہ ہوا کہ مصدر کا حمل ذات پر مجاز بالحذف کے طریقہ پر کیا گیا ہے،لہٰذا یہاں بھی کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔

شارح کے اضافہ کی تشریح:

شارح نے تقریب المرام کے بعد الی الطبائع والافہام نکال کر اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ تقریب متعدی بدو مفعول ہے اور یہ مفعول اول کی طرف ہمیشہ متعدی بلا واسطہ ہوتا ہے اور مفعول ثانی کی طرف بواسطۂ اِلٰی کے متعدی ہوتا ہے۔ لہٰذا مصنفؒ کے کلام میں اس کا مفعول اول مرام ہے جس کی طرف یہ مضاف ہے اور مرام کے معنیٰ مقصد کے ہیں اور اس کا مفعول ثانی الی الطبائع والافہام محذوف ہے ہاں مصنفؒ کا قول تقریب المرام کے سلسلہ میں اور بھی اقوال ہیں مثلاً: یہ معطوف ہے غایۃ پر اور مرفوع ہے۔ یا یہ معطوف ہے تحریر پر مگر یہ دونوں کے دونوں احتمالات انتہائی ضعیف اور کمزور ہیں۔

”من تقرير عقائد الاسلام“

قوله: من تقرير عقائد الاسلام بيان للمرام والاضافة فى عقائد الاسلام بيانية إن كان الاسلام عبارة عن نفس الاعتقاد و إن كان عبارة عن مجموع الاقرار باللسان والتصديق بالجنان والعمل بالاركان او كان عبارة عن مجرد الاقرار باللسان فالاضافة لامية.

من تقریر عقائد الاسلام کی تشریح:

مصنفؒ کے اس کلام میں من بیانیہ ہے اور یہ بیان ہے مرام کے لئے۔



'تقریر' کے معنی پختگی پیدا کرنے کے اور جما دینے کے آتے ہیں۔'عقائد' جمع ہے عقیدہ کی۔عقیدہ کہتے ہیں: **ربط القلب بشئ سواء کان مطابقا للواقع اولا**، یعنی دل کو کسی شئ کے ساتھ باندھ دینا خواہ وہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو، تو اس سے معلوم ہوا کہ عقیدہ کا تعلق قلب سے ہے۔

اسلام کی تشریح کے بارہ میں مختلف اقوال:

اور اسلام کے بارے میں مختلف اقوال ہیں، بعضوں نے کہا کہ اسلام کے معنی تصدیق بالجنان کے آتے ہیں یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی باتوں کو دل سے ماننا، اس کی تصدیق کرنا۔پس جب اسلام کے یہ معنی مراد لیے جائیں تو اس وقت عقیدہ عام اور مجمل ہوگا اور اسلام خاص اور بیان کے درجہ میں ہوگا اور عقائد الاسلام میں عقائد کی اضافت اسلام کی طرف اضافت بیانیہ ہوگی، چونکہ اضافت بیانیہ کہتے ہیں اس اضافت کو جس میں مضاف مجمل اور مضاف الیہ اس کے لئے بیان ہو اور بعضوں نے کہا کہ اسلام کے معنی صرف اقرا باللسان کے ہیں، لہٰذا ان کے نزدیک اسلام کا تعلق محض زبان سے ہوگا اور تمہیں معلوم ہے کہ عقیدہ کا تعلق قلب سے ہے اور قلب وزبان کے درمیان مغایرت ہے اور جہاں مضاف ومضاف الیہ کے درمیان مغایرت ہو وہاں اضافت لامیہ ہوتی ہے۔پس اس وقت مصنفؒ کے کلام میں عقائد کی اضافت اسلام کی طرف اضافت لامیہ ہوگی، اور بعضوں نے کہا ہے کہ اسلام نہ تو صرف تصدیق بالجنان کو کہتے ہیں اور نہ صرف اقرار باللسان کو کہتے ہیں بلکہ اسلام نام

ہے تین چیزوں کے مجموعہ کا، یعنی تصدیق بالجنان، اقرار باللسان، عمل بالارکان کے مجموعہ کا نام اسلام ہے، تو اس وقت اسلام کل ہوگا اور عقیدہ بمنزلۂ جزکے ہوگا اور جزو کل کے درمیان مغایرت ہوتی ہے، لہٰذا اس وقت بھی عقائد کی اضافت اسلام کی طرف اضافت لامیہ ہوگی، چونکہ ابھی معلوم ہو چکا ہے کہ جہاں مضاف ومضاف الیہ کے درمیان مغایرت ہو وہاں اضافت لامیہ ہوتی ہے، لہٰذا اب سنو! مصنفؒ کے کلام **و بعد فهذا غاية تهذيب الخ** کا ترجمہ یہ ہوگا: اور بعد حمد وصلوۃ کے پس یہ ماحضر فی الذہن انتہائی مہذب ہے علم منطق اور علم کلام کے بیان میں اور انتہائی مقصد کو قریب کرنے والا ہے (طبیعتوں اور فہموں کی طرف) اسلام کے عقیدوں کے پختہ کرنے میں۔ **"جعلته تبصرة لمن حاول التبصر لدى الافهام و تذكرة لمن اراد ان يتذكر من ذوى الافهام"**۔

قوله: جعلته تبصرة اى مبصرا و يحتمل التجوز فى الاسناد و كذا قوله تذكرة.

جعلتهٗ تبصرةً کی تشریح:

مصنفؒ کے اس کلام میں جعلت جعل مرکب ہے۔ چونکہ یہ متعدی بدو مفعول ہے، اس کا مفعول اول جعلته میں ہٗ ضمیر ہے اور مفعول ثانی تبصرةً مصدر ہے، اور یہ تمہیں پہلے ہی سے معلوم ہے کہ جعل مرکب کا مفعول ثانی ثابت ومحمول ہوتا ہے۔ مفعول اول پر۔ پس مصنفؒ کے اس کلام میں بھی تبصرةً محمول ہوگا جعلت کی ہٗ ضمیر مفعول

پر بواسطۂ جعل کے تو مصدر کا حمل ذات پر لازم آجائے گا اور یہ ناجائز ہے۔

ایک شبہ اور اس کے دو جوابات:

تو اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں: اول یہ کہ تبصرةً مصدر اس جگہ مبصراً اسم فاعل کے معنی میں ہے، گویا کہ اس جگہ مجاز لغوی کے طور پر تبصرةً مصدر کو مبصراً اسم فاعل کے معنی مں لے لیا گیا ہے۔ لہٰذا اب مصدر کا حمل ذات پر لازم نہیں آئے گا۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ تبصرةً مصدر کا حمل ذات پر مبالغۃً کر دیا گیا ہے۔ جیسا کہ زیدٌ عدلٌ میں۔ اور مبالغۃً مصدر کا حمل ذات پر کرنا جائز ہے۔ تو گویا کہ تبصرةً مصدر کو ذات پر حمل کرنے کے لئے وضع نہیں کیا گیا تھا۔ اور اس جگہ مبالغۃً کر دیا گیا ہے۔ مجاز عقلی کے طور پر۔

اسی طرح کا اعتراض مصنفؒ کے کلام تذکرةً پر بھی ہوگا، چونکہ تذکرةً بھی مصدر ہے اور معطوف ہے تبصرةً پر۔ پس جس طرح تبصرةً جعلت کا مفعول ثانی ہے اور اس کے مفعول اول پر بواسطۂ جعل کے محمول ہے، اسی طرح تذکرة بھی جعلت کا مفعول ثانی ہوگا اور اس کے مفعول اول پر محمول ہے۔

لمن اراد ان یتذکر من ذوی الافهام

قوله: لدی الافهام بالکسر تفهیم الغیر ایاه او تفهیمه للغیر والاول للمتعلم والثانی للمعلم. قوله: من ذوی الافهام بفتح الهمزة

جمع فهم والظرف اما في موضع الحال من فاعل يتذكر او متعلق بيتذكر بتضمين معنى الاخذ او التعلم اى يتذكر اٰخذ او متعلما من ذوى الافهام فهذا ايضا يحتمل الوجهين.

اس ما حضر فی الذہن کو مذکر اس معلم کے لئے بنایا جوارادہ کرے یاد کرنے کا دراں حالیکہ وہ ہو ذوی الافہام میں سے تو چونکہ عام طور پر ذہین لوگ معلم ہوتے ہیں اسی وجہ سے اس وقت من سے مراد معلم ہوگا اور اگر من ذوی الافہام کو ظرف لغو قرار دیتے ہوئے اس کا متعلق یتذکر کو قرار دیا جائے تو اس وقت من سے مراد متعلم ہوگا۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب:

مگر اس احتمال پر اعتراض یہ پڑے گا کہ من ذوی الافہام کو یتذکر کے متعلق کیسے کیا جا سکتا ہے، چونکہ یتذکر کے صلہ میں من کا استعمال درست نہیں ہے، تو اس کا جواب دیا گیا کہ من ذوی الافہام کو یتذکر کے متعلق کیا جائے گا۔ یتذکر میں تضمین اختیار کرتے ہوئے۔

تضمین کا تعارف:

تضمین کہتے ہیں کسی فعل یا شبہ فعل کو دوسرے فعل یا شبہ فعل کے معنی میں لے کر اس دوسرے فعل یا شبہ فعل کو حال قرار دیدینا پہلے فعل یا شبہ فعل کے فاعل یا مفعول

سے۔ پس اس جگہ یتذکر کے فاعل کے معنی میں لیتے ہوئے اخذ یا تعلم کو حال قرار دیا جائے گا۔ یتذکر کے فاعل سے اور من ذوی الافہام کو اسی حال کے متعلق کر دیا جائے گا۔ لہٰذا اب کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔ چونکہ اخذ و تعلم کے صلہ میں من کا استعمال ہوتا ہے۔ اور اب تقدیری عبارت یوں ہوگی **جعلته تذکرة لمن اراد ان یتذکر اخذاً أو متعلماً من ذوی الافهام** ۔یعنی بنایا میں نے اس ماحضر فی الذہن کو مذکر اس متعلم کے لئے جو ارادہ کرے یاد کرنے کا۔

دراں حالیکہ وہ حاصل کرنے والا ہو یا سیکھنے والا ہو، ذہین لوگوں سے، پس یہ ہر اس شخص کو معلوم ہے کہ ذہین لوگوں سے سیکھنے والے یا حاصل کرنے والے متعلم ہی ہوتے ہیں، لہٰذا اس وقت من سے مراد متعلم ہوگا۔ ہاں یہ بھی سن لو کہ مصنفؒ کے کلام میں پہلی جگہ پر الف و لام مصدر ہے۔ باب افعال کا اور دوسری جگہ پر الافہام جمع ہے فہم کی بمعنی عقل و سمجھ۔

﴿سیما الولد الاعز الحفی الحری بالاکرام سمی حبیب الله علیه التحیة و السلام لا زال له من التوفیق قوام و من التائید عصام و علی الله التوکل و به الاعتصام۔﴾

قوله: سیما السئ بمعنی المثل یقال هما سیان ای مثلان واصل سیما لا سیما حذف لا فی اللفظ لکنه مراد معنی و ما زائدة او

موصولة او موصوفة و هذا اصله ثم استعمل بمعنى خصوصا و فيما بعده ثلاثة اوجه. قوله الحفى الشفيق. قوله الحرى اللائق. قوله قوام اى ما يقوم به امره. قوله التاييد اى التقوية من الايد بمعنى القوة. قوله: عصام اى ما يعصم به امره من الزلل. قوله: و على الله قدم الظرف ههنا لقصد الحصر وفى قوله به لرعاية السجع ايضا. قوله: التوكل هو التمسك بالحق والانقطاع عن الخلق. قوله: والاعتصام وهو التشبث والتمسك.

ترجمہ: خاص طور پر اس لڑکے کے لئے جو بہت زیادہ پیارا ہے، مہربان ہے، لائق ہے اکرام کے جو ہمنام ہے اللہ کے حبیب کا، اللہ کے حبیب پر درود و سلام نازل ہوجیو۔ ہمیشہ ہمیش رہے اس کے لئے توفیق سے بندوبست اور اللہ تعالیٰ کی تائید سے حفاظت اور اللہ ہی پر بھروسہ ہے اور اسی کے ساتھ چمٹنا ہے۔

سیما کی تشریح:

مصنفؒ کے اس کلام میں سیٌّ بروزن مثلٌ ہے اور معنی بھی اس کے مثل ہی کے ہیں جیسا کہ اہل عرب بولتے ہیں: هما سيان اى مثلان، یعنی یہ دونوں کے دونوں ایک دوسرے کے برابر ہیں اور سیما کی اصل لا سیما ہے، مگر لا کو لفظاً حذف کر دیا گیا اور نیت و مراد میں باقی ہے۔ پس جب سیما کی اصل لا سیما ہے تو اس کے معنی حقیقی

ہوں گے لامثل کے اور چونکہ جب کسی شئ کی مثل نہ ہو تو وہ خاص ہوتی ہے، لہٰذا لوگوں نے لاسیما کو خصوصاً کے معنی میں استعمال کرنا شروع کر دیا، مجازاً۔

لاسیما میں ما کے بارہ میں تین قول ہیں:

ہاں لاسیما میں مَا کے بارے میں تین قول ہیں: بعضوں نے کہا کہ یہ ما موصوفہ ہے اور دوسرے بعض نے کہا کہ یہ ما موصولہ ہے، دیگر بعضوں نے کہا کہ یہ ما زائدہ ہے۔

لاسیما کے مابعد میں اعراب کی تحقیق:

نیز لاسیما کے مابعد میں اعراب کی تینوں وجہیں جائز ہیں، یعنی اس کے مابعد کو مرفوع بھی پڑھا جا سکتا ہے اور منصوب بھی پڑھا جا سکتا ہے اور مجرور بھی پڑھا جا سکتا ہے۔ جب اس کے مابعد کو مرفوع پڑھا جائے گا تو اس کی ترکیب یوں ہوگی۔ لا مقدرہ لائے نفی جنس سیَّ مضاف ما مائے موصولہ یَا ما اسم موصوف اور ھو مبتداء محذوف الولد موصوف اپنے تمام صفات سے مل کر خبر ھو مبتدا محذوف کی۔ مبتدا اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبر یہ ہو کر صفت ہے ما موصوفہ کے لئے یا صلہ ہے ما اسم موصول کے لئے، اب موصوف اپنی صفت یا موصول اپنے صلہ سے مل کر مضاف الیہ ہے سیَّ مضاف کا سیَّ مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر لا کا اسم اور موجود اس کی خبر محذوف ہے، یعنی اس وقت لاسیما کا مابعد مبتداء محذوف کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا اور مَا یا تو ماءِ

موصوفہ ہوگا یا ما موصولہ ہوگا۔

اور اگر لا سیما کے مابعد کو مجرور پڑھا جائے تو ترکیب یوں ہوگی: سیَّ مضاف ما زائدہ اور الولد موصوف اپنے تمام صفات سے مل کر مضاف الیہ ہو جائے گا سیَّ مضاف کا، مابقی ترکیب اسی طرح ہوگی۔ یعنی اس وقت لا سیما کا مابعد مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور رہوگا اور ما، ما زائدہ ہوگا۔

ما زائدہ ماننے کی صورت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب:

مگر اعتراض کی بات یہ ہے کہ اس وقت مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان ما یعنی اجنبی کا فصل لازم آرہا ہے اور یہ ناجائز ہے تو اس کا جواب دیا گیا کہ مضاف، مضاف الیہ کے درمیان اجنبی کا فصل ناجائز ہے، بشرطیکہ وہ فصل حروف زائدہ کا نہ ہو، لیکن اگر فصل حروف زائدہ کا ہو تو یہ جائز ہے، لہٰذا اب کوئی اشکال کی بات نہیں رہی کیونکہ ما حروف زائد میں سے ہے۔

اور اگر لا سیما کے مابعد کو منصوب پڑھا جائے تو اس وقت لا سیما کو حروف استثناء غیر مشہورہ میں سے مانا جائے گا۔ اور اس کا مابعد مستثنی ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا اور اس وقت بھی لا سیما میں ما زائدہ ہوگا۔

لا سیما کی وضع:

لا سیما کو واضع نے وضع کیا ہے اپنے مابعد کو ماقبل کے حکم سے نکال کر ماقبل

کے جنس کے حکم کو مابعد کے لئے اتم طریقہ پر ثابت کرنے کے لئے، لہٰذا اس وقت اس کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ مصنفؒ کہتے ہیں کہ میں نے اس کتاب کو ہر اس شخص کے لئے مبصر اور مذکر بنایا ہے کہ جو بینائی حاصل کرنے کا اور یاد کرنے کا ارادہ کرے عمومیت کے ساتھ، مگر اپنے لڑکے کے لئے اس عموم کے طور پر مبصر و مذکر نہیں بنایا بلکہ خاص طور پر اپنے لڑکے کے لئے مبصِّر مذکِّر بنایا ہے۔

حفی اور حری کے معنی:

الحفی کے معنی الشفیق کے ہیں اور الحری کے معنی اللائق کے ہیں جیسا کہ کرم فرما شارح نے بیان کیا ہے اور سمی کے معنی ہمنام کے ہیں۔

توفیق کے معنی:

توفیق کے معنی ایک تو وہ ہیں جو گزر چکے اور دیگر مختلف معانی بھی اس کے آتے ہیں۔ مثلاً **خلق القدرة علی الطاعة** اور **خلق نفس الطاعة** اور **تسهيل اسباب الخير و تسديد اسباب الشر**۔

قوام کے معنی:

نیز قوام کے معنی **ما یقوم به الامر** کے آتے ہیں، یعنی جس کی وجہ سے شئ موجود و قائم ہو جیسا کہ شئ کی حقیقت۔

عصام کے معنی:

عصام کے معنی ما یعصم بہ الامر کے آتے ہیں، یعنی ہر وہ شئ جس کے ذریعہ سے حفاظت ہو تو گویا کہ عصام سبب حفاظت کو بولتے ہیں اور حفاظت اس کا سبب ہے، مگر مصنفؒ کے کلام میں عصام بول کر حفاظت مراد لیا گیا ہے، تسمیة المسبب باسم السبب کی وجہ سے یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینا۔ اور مصنفؒ کے قول علی اللہ التوکل میں علی اللہ جو متعلِّق ہے اس کو مقدم کر دیا گیا ہے۔ التوکل متعلَّق پر حصر پیدا کرنے کے لئے۔ اور اسی طرح بہ الاعتصام میں بھی بہ جار و مجرور کو الاعتصام متعلق پر مقدم کر دیا گیا ہے حصر پیدا کرنے کے لئے اور یہاں دوسری بات بھی ہے کہ بہ کو مقدم کر دیا گیا ہے الاعتصام پر، نیز رعایت سجع کی وجہ سے۔

فاصلہ، سجع، قافیہ کا تعارف:

تین الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں: (۱) فاصلہ، (۲) سجع، (۳) قافیہ۔ یہ تینوں اقسام ہیں اور ان کا مقسم دو جملوں کا اخیر حرف میں متفق ہونا ہے۔ تو جب دو جملے اخیر حرف میں متفق ہوں گے تو دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو کلام اللہ میں ہوں گے یا کلام الناس میں، اگر دو جملے اخیر حرف میں متفق ہیں کلام اللہ میں اسے فاصلہ کہتے ہیں، جیسے والشمس وضحٰها والقمر إذا تلٰها۔ اور اگر دو جملے اخیر حرف میں متفق ہوں کلام الناس میں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو کلام منظوم میں ہوں گے یا

کلام منثور میں۔ اگر کلام منظوم میں ہیں تو اسے قافیہ کہتے ہیں، جیسے:

کھلی رنجش ترے طرز بیاں سے
نہ تھی دل میں تو کیوں نکلی زباں سے
اگرچہ عشق میں آفت بھی ہے بلا بھی ہے
مگر یہ درد کچھ برا نہیں بھلا بھی ہے

اور اگر کلام منثور میں ہیں تو اسے سجع کہتے ہیں جیسا کہ مصنفؒ کے کلام میں تمام جملوں کے اخیر میں میم آتا چلا آ رہا ہے، لہٰذا اگر مصنفؒ الاعتصام بہ کہہ دیتے تو سجع کی رعایت نہ ہوتی۔ پس اسی وجہ سے رعایت سجع کرتے ہوئے مصنفؒ نے بہ الاعتصام کہا تاکہ اس جملہ کا اخیر بھی میم ہی ہو جائے اور سجع فوت نہ ہو۔ ہاں الاعتصام کے معنی چمٹ جانے کے ہیں اور دامن سے لپٹ جانے کے ہیں۔



القسم الاول فی المنطق

القسم الاول فی المنطق مقدمة العلم ان کان اذ عانا للنسبة فتصدیق.

قوله: القسم الاول لما علم ضمنا فی قوله فی تحریر المنطق والکلام ان کتابه علی قسمین لم یحتج الی التصریح بهذا فصح تعریف القسم الاول بلام العهد لکونه معهوداً ضمنا و هذا بخلاف المقدمة فانها لم یعلم وجودها سابقا فلم تکن معهودة فلذا نکرها

وقال مقدمة. قوله: فی المنطق فان قیل لیس القسم الاول الا المسائل المنطقیة فما توجیه الظرفیة قلت یجوز ان یراد بالقسم الاول الالفاظ والعبارات وبالمنطق المعانی فیکون المعنی ان هذه الالفاظ فی بیان هذه المعانی و یحتمل وجوها اخر والتفصیل ان القسم الاول عبارة عن احد المعانی السبعة اما الالفاظ والمعانی اوالنقوش او المرکب من الاثنین او الثلثة والمنطق عبارة عن احد معان خمسة اما الملکة او العلم بجمیع المسائل او بالقدر المعتد به الذی یحصل به العصمة او نفس المسائل جمیعا او نفس القدر المعتد به فیحصل من ملاحظة الخمسة مع السبعة خمسة و ثلثون احتمالات یقدر فی بعضها البیان و فی بعضها التحصیل و فی بعضها الحصول حیثما وجده العقل السلیم مناسباً.

مصنفؒ کی اس عبارت پر تین اعتراض واقع ہوتے ہیں۔

پہلا اعتراض:

اول اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ کا القسم الاول یعنی اول وثانی ہونے کا حکم لگانا اس وقت صحیح ہوسکتا تھا جبکہ مصنفؒ ماقبل میں کوئی تقسیم فرما چکے ہوتے اور جبکہ مصنفؒ نے ماقبل میں کوئی تقسیم نہیں کی تو پھر اس جگہ القسم الاول کہنا کیسے درست ہوسکتا ہے؟

دوسرا اعتراض:

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ کسی شئ کا ذکر معرف باللام یعنی الف لام عہدی کے ساتھ کرنا اس وقت صحیح ہوسکتا ہے جبکہ اس کا تذکرہ پہلے کہیں آچکا ہو۔اور جب مصنفؒ کے کلام میں قسم اول کا ذکر اس سے پہلے کہیں نہیں آیا ہے تو اس کا معرف باللام کی شکل میں ذکر کرتے ہوئے القسم الاول کہنا درست نہیں۔

پہلے اور دوسرے اعتراض کا جواب:

ان دونوں اعتراض کا جواب قریب قریب ہے۔وہ یہ کہ جب مصنفؒ نے اپنے خطبہ میں **فی تحریر المنطق والکلام** فرمایا تھا تو مصنفؒ کی اس عبارت کے ضمن میں یہ بات معلوم ہوگئی تھی کہ مصنفؒ کی کتاب کے دو حصے ہیں، ایک منطق اور ایک علم کلام، تو گویا کہ مذکورہ بالا عبارت کے ضمن میں تقسیم ہوچکی تھی۔اگر چہ صراحۃً نہ سہی ضمناً ہی سہی۔پس مصنفؒ کا القسم الاول کہنا اس تقسیم ضمنی کی بنیاد کے اعتبار سے صحیح ہوگیا، اس لئے کہ اول وثانی کے ساتھ تعیین کرنے کے لئے ماقبل میں تقسیم کا ہونا ضروری ہے، خواہ وہ تقسیم ضمنی ہو یا صریحی تو جب مصنفؒ کے کلام میں تقسیم ضمنی موجود ہے۔پس صراحۃً تقسیم کی ضرورت نہیں، اسی سے دوسرے اعتراض کا جواب بھی نکل آیا کیونکہ جب ماقبل کی عبارت میں ضمناً تقسیم ہوچکی ہے تو ضمناً اقسام کا تذکرہ بھی ہوچکا ہے کہ قسم اول منطق ہے اور قسم ثانی علم کلام ہے، لہٰذا مصنف کا اس جگہ القسم

الاول تعریف عہدی کے ساتھ ذکر کرتے ہوئے کہنا درست ہوگا اور القسم الاول سے ماقبل کی گزری ہوئی قسم اول (منطق) کی طرف اشارہ کرنا درست ہوگیا۔

مقدمہ کو نکرہ ذکر کرنے کی وجہ:

ہاں ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی سن لو کہ آگے مصنفؒ نے کہا مقدمۃ مقدمہ کو نکرہ کی شکل میں ذکر کیا ہے، چونکہ ماقبل میں مقدمہ کا ذکر نہ تو صراحۃً آیا ہے اور نہ ضمناً جو مقدمہ کو معرف باللام لاکر گزرے ہوئے مقدمہ کی طرف اشارہ کیا جائے، لہٰذا اسی وجہ سے مقدمہ کو نکرہ کے طور پر مصنفؒ نے ذکر فرمایا ہے۔

تیسرا اعتراض:

القسم الاول فی المنطق پر تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ماقبل کے بیان سے تمہارے علم میں یہ بات آچکی ہے کہ القسم الاول سے مراد بھی منطق ہے یعنی مسائل منطقیہ ہیں اور منطق سے مراد تو مسائل منطقیہ ہیں ہی، پس اب مصنفؒ کی عبارت کا خلاصہ ہوگیا: **المنطق فی المنطق یا المسائل المنطقیۃ فی المسائل المنطقیۃ**، یعنی منطق منطق میں ہے یا مسائل منطقیہ مسائل منطقیہ میں ہیں۔ اور یہ کھلی ہوئی ظرفیۃ الشئ لنفسہ ہے، یعنی اس عبارت میں ظرف مظروف کا اتحاد لازم آنا ضروری ہے، اور یہ ناجائز ہے۔ پس اس کا کیا جواب ہوگا؟

تیسرے اعتراض کا جواب:

تو جواب دیا گیا کہ القسم الاول سے مراد الفاظ وعبارۃ منطق ہیں اور منطق سے مراد معانی منطق ہیں اور الفاظ ومعانی میں مغایرت ہوتی ہے، اس لئے کہ الفاظ دال ہیں اور معانی مدلول ہیں اور دال مدلول میں مغایرت ہوتی ہے۔

ظرفیۃ الشئ لنفسہ کے دفعیہ کے جوابات:

پس اب ظرفیۃ الشئ لنفسہ کے دفع کرنے کے لئے مسئلہ میں پینتیس جواب دئے گئے ہیں جن کی تفصیل یہ ہے کہ القسم الاول سے سات معانی میں سے ہر ایک کو مراد لیا جاسکتا ہے۔ یعنی القسم الاول سے مراد صرف الفاظ ہوں یا صرف معانی یا صرف نقوش ہوں یا الفاظ ومعانی کا مجموعہ ہو یا الفاظ ونقوش کا مجموعہ ہو یا معانی ونقوش کا مجموعہ ہو یا الفاظ ومعانی اور نقوش ان تینوں کا مجموعہ ہو اور فی المنطق میں المنطق سے مراد پانچ معانی میں سے ہر ایک کو لئے جاسکتے ہیں، یعنی منطق سے مراد ملکہ ہو یا منطق سے مراد تمام مسائل منطقیہ کا علم ہو، خواہ ذہن ان کے ذریعہ خطاء فی الفکر سے محفوظ ہوسکے یا نہ ہوسکے یا معتد بہ مسائل کا علم ہو، یعنی ان مسائل کا علم جن سے ذہن خطاء فکری (فی الفکر) سے محفوظ ہوسکے۔ یا منطق کے نفس تمام مسائل ہوں خواہ ان کا علم ہو یا نہ ہو یا منطق کے نفس معتد بہ مسائل ہوں۔ پس جب قسم اول کے ساتوں احتمال کو منطق کے ان پانچوں احتمال کے ساتھ ضرب دیا جائے تو سات پنجے پینتیس احتمال

ہوجائیں گے اوراس کے کسی احتمال میں بھی ظرفیۃ الشئ لنفسہ لازم نہیں آئے گی۔

فافهموا ولا تكونوا من الغافلين و صوروا بعد ذالك صورة حتى تتضح لكم الاحتمالات كلها ۔

ذیل کے نقشہ میں توجیہ ظرف کے ۳۵ احتمالات درج ہیں:

القسم الاول		**المنطق**				
۱	الفاظ	ملکہ	جمیع مسائل منطقیہ کا علم	معتد بہ مسائل کا علم	جمیع نفس مسائل منطقیہ	نفس معتد بہ مسائل
۲	معانی	//	//	//	//	//
۳	نقوش	//	//	//	//	//
۴	الفاظ ومعانی	//	//	//	//	//
۵	الفاظ ونقوش	//	//	//	//	//
۶	معانی ونقوش	//	//	//	//	//
۷	الفاظ معانی ونقوش	//	//	//	//	//

نیز ان پینتیس (۳۵) مذکورہ احتمالات میں سے بعض صورتوں میں لفظ منطق سے پہلے لفظ حصول مقدر مانا جائے گا اور بعض صورتوں میں لفظ تحصیل اور بعض صورتوں میں لفظ بیان۔ اوراس کے لئے بعض لوگوں نے کوئی قاعدہ یا ضابطہ بیان نہیں کیا بلکہ یوں فرمادیا کہ عقل سلیم جس احتمال میں لفظ منطق سے پہلے ان تینوں لفظوں میں سے

جسے مقدر ماننے کو مناسب سمجھے مقدر مان لیں جیسا کہ شارح کی بھی یہی رائے ہے اور بعضوں نے یوں کہا کہ اگر منطق سے مراد ملکہ ہو تو منطق سے پہلے لفظ تحصیل مقدر مانا جائے گا اور اگر منطق سے مراد جمیع مسائل کا علم ہو یا معتد بہ مسائل کا علم ہو تو منطق سے پہلے لفظ حصول یا تحصیل مقدر مانا جائے گا۔ اور اگر منطق سے مراد نفس تمام مسائل ہو تو یا نفس معتد بہ مسائل ہوں تو منطق سے پہلے لفظ بیان مقدر مانا جائے گا۔

مقدمة

مقدمة اى هذه مقدمة بين فيها امور ثلاثة رسم المنطق و بيان الحاجة اليه و موضوعه و هى ماخوذة من مقدمة الجيش والمراد منها ههنا ان كان الكتاب عبارة عن الالفاظ والعبارات طائفة من الكلام قدمت امام المقصود لارتباط المقصود بها و نفعها فيه و ان كان عبارة عن المعانى فالمراد من المقدمة طائفة من المعانى يوجب الاطلاع عليها بصيرة فى الشروع و تجويز الاحتمالات الاخر فى الكتاب يستدعى جوازها فى المقدمة التى هى جزؤه لكن القوم لم يزيدوا على الالفاظ والمعانى فى هذا الباب.

ایک سوال اور اس کا جواب:

مصنفؒ کے لفظ مقدمہ کہنے پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب مصنفؒ نے القسم

الاول فی المنطق کہہ کر منطق کا عنوان قائم کیا تو مناسب بات یہ تھی کہ معنون بھی منطق ہی کے قبیل سے ہو، یعنی اس عنوان کے بعد مسائل منطق کا بیان شروع کر دینا چاہیئے تھا، لیکن مصنفؒ نے عنوان قائم کیا منطق کا اور بیان کرنے لگے مقدمہ کو، یعنی عنوان کچھ اور معنون کچھ۔ لہٰذا مصنفؒ نے ایسا کیوں کیا؟ تو جواب یہ ہے کہ منطق کا سمجھنا موقوف ہے مقدمہ کے سمجھنے پر، اسی وجہ سے مصنفؒ نے مسائل منطقیہ کے بیان کرنے سے پہلے عنوان کے بعد مقدمۂ منطق کو بیان کیا۔

لفظ مقدمہ میں تین بحثیں ہیں:

مقدمہ میں تین بحثیں ہیں: (۱) نحوی، (۲) صرفی، (۳) معنوی۔

نحوی بحث:

نحوی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مقدمۃٌ ترکیبی لحاظ سے کیا ہے؟

تو جواب دیا گیا کہ اگر مقدمۃٌ کو مفرد پڑھا جائے یعنی اس سے پہلے یا اس کے بعد کوئی عبارت نہ نکالی جائے تو اس وقت یہ مبنی علی السکون ہوگا دیگر اسمائے معدودہ کی طرح جیسے: زید۔ عمرو۔ بکر وغیرہم۔ اور اگر اس کو مرکب پڑھا جائے تو اس وقت یہ مرفوع بھی ہوسکتا ہے ہذہ مبتداء محذوف کی خبر ہونے کی وجہ سے۔ یا ہذہ خبر محذوف کا مبتداء ہونے کی وجہ سے۔ اور عبارت یوں ہوگی: هذه مقدمة اور مقدمة هذهٖ۔ اور یہ منصوب بھی ہوسکتا ہے اذکر فعل محذوف کا مفعول ہونے کی وجہ سے اور عبارت یوں ہوگی: اذکر

لکم مقدمة اور یہ مجرور بھی ہوسکتا ہے۔جبکہ انھیں ماقبل کی بیان کردہ صورتوں میں لفظ بحث مضاف مقدمہ مانتے ہوئے مقدمہ کو مضاف الیہ بنالیا جائے تو اس وقت عبارت یوں ہوگی:هذه بحث المقدمة او نذكر لكم بحث المقدمة۔

صرفی بحث کا خلاصہ:

صرفی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مقدمۃ کونسا صیغہ ہے؟

تو جواب دیا گیا کہ مقدمۃ اسم فاعل کا صیغہ بھی ہوسکتا ہے باب تفعیل سے اور اسم مفعول کا بھی ہوسکتا ہے۔مگر جب اسم مفعول کا صیغہ پڑھا جائے گا تو مقدمۃ کے معنی ہوں گے مقدم کیا ہوا۔تو ٹھیک ہے مقدمہ کو مسائل منطق پر مقدم کیا گیا ہے۔ اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں، لیکن جب مقدمۃ اسم فاعل کا صیغہ پڑھا جائے گا باب تفعیل سے تو اس کے معنی ہوں گے مقدم کرنے والا اور اس پر اشکال یہ ہوگا کہ یہ خود غیروں پر مقدم ہونے والا ہے کسی غیر کو مقدم کرنے والا نہیں ہے، پس مقدمہ اسم فاعل کا صیغہ پڑھنا درست نہیں ہے۔تو اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں (ا) مقدمة اسم فاعل کا صیغہ پڑھنے کے وقت معنی میں لے لیا جائے گا۔باب تفعل سے جس کے معنی ہوتے ہیں مقدم ہونے کے۔پس اب مقدمہ کے معنی ہوں گے مقدم ہونے والے کے اور یہ درست ہے، چونکہ یہ مسائل منطقیہ پر مقدم ہونے والا ہے۔اور دوسرا جواب یہ ہے کہ کتاب پڑھنے والے کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو کتاب کے مقدمہ کو معلوم (پڑھنے) کے بعد کتاب پڑھے، اسے کہا جاتا ہے عالم بہا یعنی مقدمہ کا جاننے

والا اور دوسرے وہ جو کتاب کو پڑھتے ہیں بغیر کتاب کے مقدمہ کو جانے ہوئے، انھیں کہا جاتا ہے جاھل بھا یعنی مقدمہ کا نہ جاننے والا۔ تو مقدمہ کو اسم فاعل کا صیغہ باب تفعیل سے پڑھا جائے گا اور باب تفعیل ہی کے معنی میں رکھا جائے گا۔ مگر مطلب یہ ہوگا کہ یہ مقدمہ عالم بہا کو مقدم کرنے والا ہے جاہل بہا پر۔

معنوی بحث کا خلاصہ:

معنوی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مقدمہ کے معنی کیا ہیں تو مقدمہ کے معنی کے سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لو کہ مقدمہ کی دو قسمیں ہیں: ایک لغوی اور ایک اصطلاحی۔ مقدمہ لغوی کے معنی صرفی بحث کے ضمن میں تمہیں معلوم ہو چکے، اب مقدمہ اصطلاحی کے معنی سنو، تو پھر مقدمہ اصطلاحی کی دو قسمیں ہیں: ایک مقدمۃ العلم اور ایک مقدمۃ الکتاب، چونکہ مقدمہ جزء ہے کتاب یعنی قسم اول کا پس جتنے احتمالات کتاب یعنی قسم اول سے مراد لینے میں نکلتے ہیں وہ تمام احتمالات مقدمہ سے مراد لینے میں بھی نکلیں گے۔ لیکن علماء نے تمام احتمالات کو چھوڑ کر صرف مقدمہ میں دو احتمال کو جائز قرار دیا ہے، یعنی مقدمہ سے مراد یا تو معانی لئے جا سکتے ہیں یا الفاظ۔ اگر مقدمہ سے مراد معانی لیے جائیں گے تو اس وقت مقدمہ مقدمۃ العلم ہوگا۔

مقدمۃ العلم کی تعریف:

اور مقدمۃ العلم کی تعریف یہ ہوگئی کہ مقدمۃ العلم کہتے ہیں ان معانی ثلاثہ

(علم کی تعریف، علم کا موضوع، علم کی غرض وغایت) کو جن پر مسائل کا سمجھنا موقوف ہو علی وجہ البصیرۃ، اسی تعریف کو شارحؒ نے اپنے لفظوں میں بیان کیا کہ مقدمۃ العلم معانی کے اس حصہ کو کہتے ہیں جن پر علم کے شروع کرنے سے پہلے واقفیت حاصل کرنا ضروری ہے بصیرت کے لئے اور اگر مقدمہ سے مراد الفاظ لئے جائیں تو اس وقت مقدمہ مقدمۃ الکتاب ہوگا اور اس کی تعریف یہ ہوگی کہ مقدمۃ الکتاب الفاظ وعبارات (کلام) کے اس حصہ کو کہتے ہیں جو مقصود سے پہلے بیان کیا جائے۔ مقصود کے ساتھ ربط پیدا کرنے کے لئے اور مقصود میں اس سے نفع اٹھانے کے لئے۔ جیسا کہ کتابوں کی فہرستیں کتابوں کے شروع میں لکھ دی جاتی ہیں۔ تمہیں معلوم ہے کہ مصنفؒ اپنے اس مقدمہ میں منطق کی تعریف اور اس کا موضوع اور غرض وغایت بیان کریں گے، لہٰذا تم خود فیصلہ کرلو گے کہ مصنفؒ کا یہ مقدمہ مقدمۃ العلم ہے، مقدمۃ الکتاب نہیں۔ اور اگر کوئی تم سے یہ پوچھ بیٹھے کہ مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب میں کیا فرق ہے؟ تو اس کا جواب تم جیسے محققین کے سامنے کچھ دشوار نہیں کیونکہ تم بغیر پس وپیش کے یہ کہہ دو گے کہ مقدمۃ العلم از قبیل معانی ہے اور مقدمۃ الکتاب از قبیل الفاظ ہے۔ اور الفاظ دال اور معانی مدلول ہوتے ہیں اور دال مدلول کے درمیان مباینت ہوتی ہے۔ پس ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہے۔ شارحؒ نے مقدمہ کی تقسیم کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مقدمہ سے مراد اس جگہ الفاظ ہوں گے یا معانی ہوں گے الیٰ آخرہ تو شارحؒ کا اس جگہ کہنے سے مقصد قیاس کے مقدموں کو نکالنا نہیں ہے چونکہ قیاس کے مقدمہ کی یہ قسمیں نہیں ہوتی ہیں اور نہ اس کی یہ تعریف ہے بلکہ باب قیاس میں مقدمہ

ہر اس قضیہ کو کہتے ہیں جو قیاس کا جزء بنے: **فانکشف الامر حق الانکشاف فابتدروا إلى حفظ ذالک۔**

مقدمہ کا ماخوذ منہ:

نیز مقدمہ ماخوذ ہے مقدمۃ الجیش سے۔ مقدمۃ الجیش کہتے ہیں لشکر کے اس اگلے حصہ کو جو بقیہ لشکر سے پہلے جا کر کھانے دانے اور پانی اور قیام کا انتظام کرتا ہے۔ مابقیہ لشکروں کے لئے۔ پس مقدمۃ العلم کو بھی مقدمۃ العلم اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ بھی مسائل علم پر مقدم ہو کر علم کے مسائل سمجھنے کی سہولت مہیا کرتا ہے۔ اور علم کے مسائل کے سمجھنے میں بصیرت پیدا کرتا ہے۔

جیش کے اقسام:

جیش کی پانچ قسمیں ہیں: (۱) قلب، (۲) میمنہ، (۳) میسرہ، (۴) ساقہ، (۵) مقدمہ اس لئے کہ لشکر کے تینوں صفوں میں بیچ والی صف کے بیچوں بیچ جو لشکر ہوتا ہے اسے قلب کہتے ہیں اور عام طور سے اسی جگہ سردار و کمانڈر رہوتے ہیں۔ اور اسی صف کے اسی فرد کی داہنی جانب کے لشکر کو میمنہ کہتے ہیں اور بائیں جانب والے لشکر کو میسرہ کہتے ہیں اور اس کی پچھلی صف کو ساقہ کہتے ہیں اور اس کی اگلی صف کو مقدمۃ الجیش کہتے ہیں اور ان تمام کی وجہ تسمیہ اظہر من الشمس ہے، فلا حاجۃ الی البیان اصلاً۔

مصنف کا قول:

﴿العلم ان كان اذعاناً للنسبة فتصديق والا فتصور﴾

قوله: العلم هو الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل والعلم يتعرض لتعريفه اما للاكتفاء بالتصور بوجه ما فى مقام التقسيم و اما لان تعريف العلم مشهور مستفيض و أما لان العلم بديهى التصور على ما قيل. قوله ان كان اذ عانا للنسبة اى اعتقاداً للنسبة الخبرية الثبوتية كالاذعان بان زيدا قائم او السلبية كالاعتقاد بانه ليس بقائم فقد اختار مذهب الحكماء حيث جعل التصديق نفس الاذعان والحكم دون المجموع المركب منه و من تصور الطرفين كما زعمه الامام الرازى.

والا فتصور و يقتسمان بالضرورة الضرورة والاكتساب بالنظر وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول و قد يقع فيه الخطأ.

واختار مذهب القدماء حيث جعل متعلق الاذعان والحكم الذى هو جزء اخير القضية هو النسبة الخبرية الثبوتية او السلبية لا وقوع النسبة الثبوتية التقييدية او لا وقوعها و سيشير الى تثليث اجزاء القضية فى مباحث القضايا. قوله والا فتصور سواء كان ادراكا لامر واحد كتصور زيد اولامور متعددة بدون النسبة كتصور زيد

وعمروا و مع نسبته غير تامة كتصور غلام زيد او تامة انشائية كتصور اضرب او خبرية مدركة بادراک غير اذعانی كما فی صورة التخييل والشک والوهم.

علم کی دوقسمیں:

یہاں سے مصنفؒ علم کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں: (۱) تصور، (۲) تصدیق۔

ایک سوال اوراس کا جواب

مگراس عبارت پر سب سے پہلا اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب مصنفؒ نے عنوان قائم کیا مقدمہ کا اور مقدمہ سے مراد مصنفؒ کے کلام میں اس جگہ مقدمۃ العلم ہے تو ہم یوں سمجھ رہے تھے کہ اب مصنفؒ اس مقدمہ کے عنوان کے بعد مقدمۃ العلم کے امور ثلاثہ یعنی منطق کی تعریف، منطق کا موضوع اوراس کی غرض وغایت میں سے کسی کو بیان فرمائیں گے۔ مگر ہم دیکھ رہے ہیں کہ مصنفؒ بجائے ان امور ثلاثہ میں سے کسی کو بیان کرنے کے علم کی تقسیم فرما رہے ہیں۔ لہٰذا مصنفؒ نے ایسا کیوں کیا؟

تو اس کا جواب دیا گیا کہ منطقیوں کی عادت ہے کہ وہ مقدمۃ العلم کے امور ثلاثہ میں سے سب سے پہلے منطق کی غرض وغایت کو بیان فرماتے ہیں، چونکہ منطق کی غرض وغایت جاننے سے منطق کی تعریف بھی معلوم ہوجاتی ہے۔ تو مصنفؒ نے سوچا

کہ اگر میں نے منطق کی غرض و غایت بیان کرتے ہوئے یوں کہا کہ منطق کی غرض و غایت ذہن کو خطاء فی الفکر سے محفوظ رکھنا ہے تو فوراً سوال اٹھے گا کہ فکر کسے کہتے ہیں تو جواب دینا پڑے گا کہ فکر کہتے ہیں بدیہیات کو ترتیب دے کر نظری کو حاصل کرنے کو تو پھر اس پر بھی اشکال ہوگا کہ بدیہیات اور نظریات کیا بلا ہیں؟ تو کہنا پڑے گا کہ دونوں تصور و تصدیق کی قسمیں ہیں۔ تو پھر اس پر بھی سوال ہوگا کہ تصور و تصدیق کیا ہیں؟ تو جواب دینا پڑے گا کہ یہ دونوں علم کی قسمیں ہیں تو مذکورہ بالا بیان سے یہ بات معلوم ہوئی کہ منطق کے مقدمۃ العلم کا سمجھنا موقوف ہے علم کے سمجھنے پر۔ پس اسی وجہ سے مصنفؒ نے مقدمۃ العلم کے امور ثلاثہ میں سے کسی کو بیان کرنے سے پہلے علم کو بیان کیا تاکہ جب آگے چل کر منطق کی غرض و غایت میں سے کسی کو بیان کریں تو کسی قسم کا سوال پیدا نہ ہو، اب رہی یہ بات کہ مناطقہ منطق کے مقدمۃ العلم کے امور ثلاثہ میں سے منطق کی غرض و غایت کو بیان کرتے ہیں۔ چونکہ منطق کی غرض و غایت کے جاننے سے منطق کی تعریف بھی معلوم ہو جاتی ہے تو وہ کس طرح؟ لہٰذا سنو! کہ منطق کی غرض و غایت ہے ذہن کو خطاء فکری سے محفوظ رکھنا اور تقریبا منطق کی تعریف بھی یہی ہے کہ منطق اس علم کو کہتے ہیں جو ذہن کو خطاء فکری سے محفوظ رکھے۔ پس اسی وجہ سے منطق کی غرض و غایت کے جاننے سے منطق کی تعریف بھی معلوم ہو جاتی ہے۔

علم کی تعریف کے بغیر تقسیم کی وجہ:

دوسرا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے علم کی تقسیم تصور و تصدیق کی طرف

کردی بغیر علم کی تعریف کئے ہوئے، حالانکہ قاعدہ یہ ہے کہ پہلے شیٔ کی تعریف کی جاتی ہے، پھر اس کے بعد شیٔ کی تقسیم کی جاتی ہے۔ لہٰذا مصنفؒ نے ضابطہ اور قاعدہ کے خلاف کام کیوں کیا؟

تو اس کے تین جواب ہیں جو شرح میں موجود ہیں:

پہلا جواب:

اول یہ کہ مصنفؒ یہاں سے علم کی تقسیم فرما رہے ہیں لہٰذا یہ علم کے لئے مقام تقسیم ہے اور مقام تقسیم میں مقسم کی تعریف بوجہ ما شرح تہذیب پڑھنے والے کو بلکہ ہر طالب علم کو معلوم ہے اور اس کا کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ اس وجہ سے کہ اگر علم کی تعریف بوجہٍ ما بھی معلوم نہ ہوئی تو العلم کا پڑھنا بھی دشوار ہوتا۔ اور جب العلم کو العلم ہر طالب علم پڑھ لیتا ہے۔ پس یہ دلیل ہے اس بات کی کہ علم کی تعریف بوجہ ماً معلوم ہے۔

دوسرا جواب:

دوسرا جواب یہ ہے کہ علم کی تعریف لوگوں کے درمیان مشہور ہے کہ علم **حصول صورة الشئ فی العقل** یعنی کسی صورت کے ذہن میں حاصل ہو جانے کو کہتے ہیں۔ لہٰذا شہرت پر اعتماد کرتے ہوئے مصنفؒ نے علم کی تعریف نہیں کی اور بغیر تعریف کئے ہوئے علم کی تقسیم کر دی کہ جب علم کی تعریف مشہور ہے تو یہ ہر شخص کو معلوم ہی ہو گی تعریف کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

تیسرا جواب:

اور تیسرا جواب یہ ہے کہ علم بدیہی ہے جیسا کہ صاحب سلم نے بتلا دیا ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ بدیہی بیان کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔ پس اسی وجہ سے مصنفؒ نے علم کی تعریف نہیں کی۔

علم کی دو قسمیں ہیں: تصور و تصدیق، اس لئے کہ علم دو حال سے خالی نہیں، یا اعتقاد نسبت تامہ خبریہ کا ہوگا یا نہیں؟ اگر اعتقاد نسبت تامہ خبریہ کا ہے تو وہ تصدیق ہے ورنہ تصور ہے۔

اعتقاد کے اقسا :

اعتقاد کی ابتداءاً دو قسمیں ہیں: (۱) جازم، اور (۲) غیر جازم۔ اس لئے کہ اعتقاد کہتے ہیں **ربط القلب بشئ سواء کان مطابقاً للواقع اولاً**۔ اور یہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس میں جانب مخالف کا احتمال ہوگا یا نہیں، اگر اس میں جانب مخالف کا احتمال ہے تو اس کو کہتے ہیں اعتقاد غیر جازم جیسا کہ ہمیں قیام زید کا علم ہو مگر ساتھ ہی یہ احتمال بھی موجود ہو کہ ہوسکتا ہے کہ زید نہ کھڑا ہو۔ اور اگر جانب مخالف کا احتمال نہیں ہے تو اس کو کہتے ہیں اعتقاد جازم، جیسا کہ ہم کو قیام زید کا علم اس درجہ میں ہو کہ بالکل زید کے کھڑے نہ ہونے کا احتمال ذہن میں نہ ہو۔ پھر اعتقاد غیر جازم کی تین قسمیں ہیں: (۱) شک، (۲) وہم، (۳) ظن۔ اس لئے کہ اعتقاد غیر جازم دو حال

سے خالی نہیں یا تو اس میں دونوں جانب کا احتمال برابر ہوگا یا دونوں جانب کا احتمال برابر نہیں ہوگا۔ اگر دونوں جانب کا احتمال برابر ہے تو اسے شک کہتے ہیں، جیسے جس درجہ میں قیام زید کا علم ہو اسی درجہ میں عدم قیام زید کا احتمال بھی ذہن میں ہو۔ اور اگر دونوں جانب کا احتمال برابر نہ ہو بلکہ ایک جانب کا احتمال راجح اور دوسری جانب کا احتمال مرجوح ہو تو جانب مرجوح کو وہم اور جانب راجح کو ظن کہتے ہیں۔ مثلاً جس درجہ میں قیام زید کا علم ہو اس کے نصف درجہ میں عدم قیام زید کا احتمال ذہن میں موجود ہو تو چونکہ عدم قیام زید جانب مرجوح ہے، لہٰذا اسے وہم اور قیام زید چونکہ جانب راجح ہے، لہٰذا اسے ظن کہا جائے گا۔ علی ہذا القیاس اعتقاد جازم کی بھی تین قسمیں ہیں: (۱) جہل مرکب، (۲) تقلید، (۳) یقین۔ اس لئے کہ اعتقاد جازم بھی دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو واقع کے مطابق ہوگا یا نہیں، اگر واقع کے مطابق نہیں ہے تو اسے جہل مرکب کہتے ہیں جیسا کہ غیر مسلموں کا اعتقاد اس درجہ میں ہے کہ ان کے اعتقاد میں جانب مخالف کا احتمال نہیں۔ مگر ان کا یہ اعتقاد واقع کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے جہل مرکب ہے۔ اور اگر واقع کے مطابق ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو تشکیک مشکک سے زائل ہو جائے گا یا نہیں۔ یعنی کسی شک میں ڈالنے والے کے شک میں ڈالنے سے زائل ہو جائے گا یا نہیں۔ اگر تشکیک مشکک سے زائل ہو جاتا ہے تو اسے تقلید کہتے ہیں جیسا کہ ائمہ کی تقلید کرنا اور اگر تشکیک مشکک سے زائل نہیں ہوتا ہے تو اسے یقین کہتے ہیں، جیسا کہ مسلمانوں کا اعتقاد کہ اللہ کی وحدانیت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت وغیرہ کے بارے میں۔ تو گویا کہ اعتقاد کی کل چھ قسمیں ہوئیں:

شک، وہم، ظن، جہل مرکب، تقلید، یقین۔ مگر اصطلاح میں ان چھ قسموں میں سے صرف اخیر کی چار قسموں یعنی ظن، جہل مرکب، تقلید، یقین پر اعتقاد کا اطلاق ہوتا ہے اور اول کی دو قسموں یعنی شک، وہم کو اصطلاحی طور پر اعتقاد نہیں کہا جاتا ہے۔ ہاں تو یقین کی تعریف مکمل طور پر یہ ہوئی کہ یقین اس اعتقاد جازم کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو اور تشکیک مشکک سے زائل نہ ہوتا ہو۔

یقین کے اقسام

اور یقین کی تین قسمیں ہیں: (۱) علم الیقین، (۲) عین الیقین، (۳) حق الیقین۔ اس لئے کہ یقین دو حال سے خالی نہیں، یا تو یقین حاصل ہوا ہوگا کسی مخبر کی خبر سے یا نہیں۔ اگر یقین کسی مخبر کی خبر سے حاصل نہ ہوا ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو یقین حاصل ہوا ہوگا مشاہدہ کی وجہ سے یا تجربہ کی وجہ سے۔ اگر یقین حاصل ہوا ہو مشاہدہ کی وجہ سے تو اسے کہتے ہیں عین الیقین اور اگر یقین حاصل ہوا ہو تجربہ کی وجہ سے تو اسے کہتے ہیں حق الیقین۔ مثلاً اگر کسی شخص نے اطلاع دی کہ آگ جلا دینے والی ایک چیز ہے اور اس کی اطلاع کے بعد تم نے آگ کے جلانے کا یقین کر لیا تو یہ علم الیقین ہے، پھر اس کے بعد تمہارے ذہن میں بات کھٹکی کہ چلیں چل کر مطبخ میں دیکھیں آگ جلاتی ہے یا نہیں تو تم نے وہاں پہنچ کر یہ دیکھ لیا کہ جتنی لکڑی چولھے میں ڈالی جا رہی ہے سب کو آگ جلا رہی ہے، تو یہ دیکھنے کے بعد آگ کے جلانے کا یقین ہو جانا یہ عین الیقین ہے۔ پھر اس کے بعد تمہارا خیال ہوا کہ شاید میری نظر خطاء کر رہی

ہو، لہٰذا ذرا ہاتھ ڈال کر دیکھوں تو چولھے میں ہاتھ ڈالنے کے بعد جو آگ کے جلانے کا تجربہ ہوا اس کی وجہ سے جو یقین حاصل ہوا اسے حق الیقین کہتے ہیں۔ ہاں تو بات یہ چل رہی تھی کہ علم اگر اعتقاد نسبت تامہ خبریہ کا ہو تو اسے تصدیق کہتے ہیں۔

تصدیق بسیط ہے یا مرکب؟

تصدیق کے مرکب و بسیط ہونے میں امام رازیؒ اور حکماء کا اختلاف ہے، امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ تصدیق تصور طرفین اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے۔ اور حکماء فرماتے ہیں کہ تصدیق صرف حکم کا نام ہے اور اس اختلاف کے نتیجے میں ان دونوں مذہبوں کے درمیان تین طریقے سے فرق ہے۔ اول فرق تو یہی ہے کہ تصدیق امام رازیؒ کے مذہب میں مرکب ہے اور مرکب کہتے ہیں مالہ جزء کو اور حکماء کے مذہب میں بسیط ہے۔ اور بسیط کہتے ہیں مالا جزء له کو اور دوسرا فرق یہ ہے کہ تصدیق امام رازیؒ کے مذہب میں نفس حکم کو نہیں کہتے ہیں بلکہ تصور طرفین یعنی تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ اور حکم کے مجموعہ کو تصدیق کہتے ہیں۔ اور حکماء کے مذہب میں تصدیق نفس حکم کو کہتے ہیں۔

اور تیسرا فرق یہ ہے کہ تصور طرفین امام رازیؒ کے مذہب میں تصدیق کے لئے شطر یعنی جزء ہیں یعنی تصدیق کے اندر داخل ہیں۔ اور حکماء کے مذہب میں تصور طرفین تصدیق کے لئے شرط ہے، یعنی تصدیق سے خارج ہے۔ پس اسی وجہ سے تصدیق نہ امام رازیؒ کے مذہب پر اور نہ حکماء کے مذہب پر بغیر تصور کے پائی جا سکتی

ہے۔ امام رازیؒ کے یہاں تو اس وجہ سے نہیں کہ تصدیق کل اور تصور طرفین اس کے اجزاء ہیں اور کل بغیر جزء کے نہیں پایا جا سکتا ہے۔ پس اسی وجہ سے تصدیق بھی بغیر تصور طرفین کے نہیں پائی جائے گی۔ اور حکماء کے یہاں اس وجہ سے نہیں کہ تصدیق مشروط اور تصور طرفین شرط ہے اور مشروط بغیر شرط کے نہیں پایا جاتا ہے۔ پس اسی وجہ سے تصدیق بھی بغیر تصور طرفین کے نہیں پائی جائے گی اور یہ باتیں مرقات میں گزر چکی ہیں۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ مصنفؒ نے اپنی عبارت میں تصدیق کے بارے میں کن کے مذہب کو اختیار کیا ہے۔

مصنف نے حکماء کے مذہب کو اختیار کیا ہے

تو مصنفؒ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے حکماء کے مذہب کو اختیار کیا ہے۔ چونکہ تصدیق مصنفؒ نے نفس اذعان اور حکم کو قرار دیا ہے، یعنی صرف نسبۃ تامہ خبریہ کے اعتقاد کو تصدیق بنایا ہے نہ کہ حکم اور تصور طرفین کے مجموعہ کو۔

تصدیق کے تعلق کے بارہ میں متقدمین و متأخرین کا اختلاف:

پھر اس بارے میں بھی متقدمین اور متاخرین کا اختلاف ہے کہ تصدیق کا تعلق نسبت تامہ خبریہ سے ہے۔ یا نسبت حکمیہ سے تو متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ تصدیق متعلق ہوتی ہے نسبت تامہ خبریہ کے خواہ وہ ثبوتی ہو یا سلبی ہو۔ اور متأخرین کا مذہب یہ ہے کہ تصدیق متعلق ہوتی ہے نسبت حکمیہ کے۔ ساتھ جس کا دوسرا نام

نسبت تقیید یہ بھی ہے خواہ وہ ثبوتی ہو یا سلبی۔ تو اس اختلاف کے سلسلہ میں مصنفؒ نے متقدمین کے مذہب کو اختیار کیا ہے۔ چونکہ مصنفؒ نے تصدیق کا متعلق اس نسبت تامہ خبریہ اور حکم کو قرار دیا ہے جو قضیہ کا جزء اخیر ہے نہ کہ تصدیق کا متعلق نسبت حکمیہ کو قرار دیا ہے۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے جس اذعان و اعتقاد کا نام تصدیق رکھا ہے اس کو تو انھوں نے اپنے کلام میں مطلق نسبت کے متعلق کیا ہے نہ کہ نسبت تامہ خبریہ کے متعلق کیا ہے، کیونکہ مصنفؒ نے فرمایا ہے: **ان کان اذعانا للنسبة** ۔ پس آپ نے کیسے فیصلہ کر دیا اس بات کا کہ مصنفؒ کے کلام میں نسبت سے مراد نسبت تامہ خبریہ ہے اور تصدیق اسی کے متعلق ہے۔ یہ فیصلہ کرنا ترجیح بلا مرجح ہے، لہٰذا اس بات پر کیا دلیل موجود ہے؟ کہ مصنفؒ کے کلام میں نسبت سے مراد نسبت تامہ خبریہ ہے تو اس کے دو جواب دیئے گئے۔

پہلا جواب:

اول یہ کہ مصنفؒ نے اپنے کلام میں مطلق نسبت کا ذکر کیا ہے جس میں دونوں باتوں کا احتمال موجود ہے کہ ہوسکتا ہے کہ نسبت سے مراد نسبت تامہ خبریہ ہو اور بہت ممکن ہے کہ نسبت سے مراد نسبت حکمیہ ہو۔ مگر قاعدہ یہ ہے کہ **المطلق اذا**

اطلق یراد به الفرد الکامل ۔یعنی مطلق جب بولا جاتا ہے تو اس سے مراد اس کا فرد کامل ہوتا ہے۔اور نسبت کا فرد کامل نسبت تامہ خبریہ ہے۔پس اسی وجہ سے ہم نے مصنفؒ کے کلام میں نسبت سے مراد نسبت تامہ خبریہ لیا ہے۔

دوسرا جواب:

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ جو لوگ نسبت حکمیہ کے قائل ہیں وہ قضیہ کے چار اجزاء بیان کرتے ہیں: اول تصور محکوم علیہ، دوم تصور محکوم بہ،سوم نسبت حکمیہ، چہارم حکم، تو گویا کہ ان کے یہاں (ہے) اور (نہیں) جو حکم ہے، اس سے پہلے جو قضیہ کے موضوع ومحمول کے درمیان ایک اجمالی نسبت ہوتی ہے اس کو یہ نسبت حکمیہ کہتے ہیں اور جو لوگ نسبت حکمیہ کے قائل نہیں ہیں وہ قضیہ کے صرف تین اجزاء بیان کرتے ہیں۔تصور محکوم علیہ۔تصور محکوم بہ اور حکم یعنی نسبت تامہ خبریہ۔تو مصنفؒ نے چونکہ آگے چل کر قضایا کے مباحث میں قضیہ کے صرف تین جزء کو بیان کیا ہے، یہ قرینہ ہے اس بات پر کہ مصنفؒ نسبت حکمیہ کے قائل نہیں ہیں ورنہ مصنفؒ چار اجزاء کو بیان فرماتے۔اور جب مصنفؒ نسبت حکمیہ کے قائل ہی نہیں ہیں تو ان کے کلام میں نسبت سے مراد نسبت حکمیہ کیسے لی جاسکتی ہے۔پس اسی وجہ سے انہوں نے مصنفؒ کے اس کلام میں نسبت سے مراد نسبت تامہ خبریہ لیا ہے اور یہ فیصلہ کردیا کہ مصنفؒ نے متقدمین کے مذہب کو اختیار کیا ہے کہ تصدیق کا تعلق نسبت تامہ خبریہ سے ہے۔ہاں **وإلا فتصور** ۔ترجمہ: ورنہ پس وہ تصور ہوگا مصنفؒ کے اس کلام میں الا شرطیہ ہے

جو معنی میں ان لم یکن کذالک کے ہوتا ہے۔

الا کی تین قسمیں ہیں:

الا کی تین قسمیں ہیں: (۱) اسمیہ، (۲) استثنائیہ، (۳) شرطیہ۔ اس لئے کہ الا دو حال سے خالی نہیں یا تو منون ہوگا یا غیر منون۔ اگر الا منون ہے تو اسے الا اسمیہ کہتے ہیں، جیسے: إلا و لا ذمة۔ اور اگر الا منون نہیں ہے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو الا سے پہلے واؤ مذکور ہوگا یا نہیں اگر اِلا سے پہلے واؤ مذکور نہیں ہے تو اس کو اِلا استثنائیہ کہتے ہیں جیسے جاء نی القوم إلا زید، اور اگر اِلا سے پہلے واؤ مذکور ہے تو اس کو اِلا شرطیہ کہتے ہیں جیسے مصنفؒ کے کلام میں و الا فتصور اور یہ معنی میں ہوتا ہے ان لم یکن کذالک کے۔ لہٰذا مصنفؒ کے کلام کے معنی یہ ہوں گے کہ اگر ایسا نہ ہو یعنی اعتقاد نسبت تامہ خبریہ کا نہ ہو تو وہ تصور ہے اور اس کے ماتحت تصور کی پانچ شکلیں نکلتی ہیں۔

تصور کی پانچ شکلیں:

اول یہ کہ امر واحد کا علم، جیسا کہ صرف زید (کا علم) یا صرف عمرو وغیرہ کا علم۔ ثانی یہ کہ امور متعددہ کا علم ہو بغیر نسبت کے جیسا کہ زید، عمرو، بکر وغیرہم کا علم۔ سوم یہ کہ امور متعددہ کا علم ہو مع نسبت تامہ کے جیسا کہ غلام زید کا علم۔ چہارم یہ کہ امور متعددہ کا علم مع نسبت تامہ انشائیہ کے ہو جیسا کہ اضرب کا علم۔ پنجم یہ کہ امور

متعددہ کا علم مع نسبت تامہ خبریہ کے ہو، مگر شک اور وہم اور تخیل کے درجہ میں ہو تو یہ بھی تصور ہی کہلائے گا۔ اعتقاد کے درجہ میں نہ ہو۔ ہاں جب نسبت تامہ خبریہ کا علم اعتقاد کے درجہ میں ہو جائے تب اسے تصدیق کہا جائے گا۔ تو مذکورہ بالا علم کی پانچوں قسمیں تصورات میں داخل ہیں۔

تخیل کی تعریف:

تخیل کہتے ہیں ابتدائی طور پر کسی چیز کے ذہن میں آنے کو قبل اس کے کہ اس میں تردد وغیرہ پیدا ہو۔

مصنفؒ کا قول:

﴿و یَقْتَسِمانِ بالضرورة والاکتساب بالنظر۔﴾

ترجمہ: اور تصور وتصدیق حصہ لیتے ہیں بالبداہۃ ضرورۃ کا اور اکتساب بالنظر کا۔ اس عبارت سے مصنفؒ علیہ الرحمہ تصور وتصدیق کی بداہت ونظریت کی طرف تقسیم فرمارہے ہیں۔

قولہ: و یقتسمان الاقتسام بمعنی اخذ القسمة علی ما فی الاساس ای یقتسم التصور والتصدیق کلا من وصفی الضرورة ای الحصول بلا نظر والاکتساب ای الحصول بالنظر فیاخذ التصور

قسما من الضرورة فيصير ضروريا و قسما من الاكتساب فيصير كسبيا و كذا الحال فى التصديق فالمذكور فى هذه العبارة صريحا هو انقسام الضرورة والاكتساب و يعلم انقسام كل من التصور و التصديق الى الضرورى والكسبى ضمنا و كناية وهى ابلغ و احسن من الصريح. قوله بالضرورة اشارة الى ان هذه القسمة بديهية لايحتاج الى تجشم الاستدلال كما ارتكبه القوم و ذلك لانا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا من التصورات ما هو حاصل لنا بلا نظر كتصور الحرارة والبرودة و منها ما هو حاصل بالنظر والفكر كتصور حقيقة الملک والجن و كذا من التصديقات ما يحصل بلا نظر كالتصديق بان الشمس مشرقة والنار محرقة و منها ما يحصل بالنظر كالتصديق بان العالم حادث والصانع موجود.

ایک اشکال اور اس کا جواب:

مگر شبہ یہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ کی اس عبارت سے بجائے تصور وتصدیق کی تقسیم بداہت ونظریت کی طرف ہونے کے بداہت ونظریت کی تقسیم تصور وتصدیق کی طرف ہونی لازم آتی ہے۔اس لئے کہ یقتسمان مشتق ہے الاقتسام سے جس کے معنی آتے ہیں: اخذ القسمۃ یعنی حصہ لینے کے اور حصہ لینے والے کو کہا جاتا ہے اقسام اور جس سے حصہ لیا جائے اس کو کہا جاتا ہے مقسم مصنفؒ کی اس عبارت کے معنی یہ

ہوئے کہ تصور وتصدیق حصہ لیتے ہیں بداہت اور نظریت سے تو تصور وتصدیق ہوئے اقسام اور بداہت ونظریت ہوئے مقسم۔ لہٰذا بداہت ونظریت کی تقسیم ہو رہی ہے تصور وتصدیق کی طرف نہ کہ تصور وتصدیق کی تقسیم ہو رہی ہے۔ بداہت ونظریت کی طرف پس قلب موضوع لازم آ گیا۔

اشکال کا جواب:

اس کا جواب دیا گیا کہ اگرچہ مصنفؒ کی اس عبارت سے صراحۃ تقسیم ہو رہی ہے بداہت ونظریت کی تصور وتصدیق کی طرف لیکن ضمناً اور کنایۃ تصور وتصدیق کی ہی تقسیم ہو رہی ہے بداہت ونظریت کی طرف۔ چونکہ جب بداہت ونظریت کی تقسیم ہوگئی تصور و تصدیق کی طرف تو اس سے تصور وتصدیق کی بھی تقسیم لازم آ جاتی ہے۔ بداہت ونظریت کی طرف اس لئے کہ اگر پانچ امرود کو تقسیم کیا جائے پانچ شخصوں پر تو اس وقت جہاں پانچ امرودوں کا منقسم ہونا لازم آتا ہے پانچ شخصوں کی طرف وہیں پر پانچ شخصوں کی بھی تقسیم ہو جاتی ہے پانچ امرودوں پر اور یہ ظاہر ہے۔ پس مصنفؒ نے اپنے اس کلام میں تصور و تصدیق کی تقسیم کی بداہت ونظریت کی طرف کنایۃ کے طور پر اور یہ زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ قاعدہ ہے: **الکنایۃ ابلغ من التصریح** کہ کنایہ زیادہ ابلغ ہوتا ہے تصریح سے۔

کنایہ صریح سے ابلغ کیوں ہے؟

شبہ ہوتا ہے کہ کنایہ تصریح سے زیادہ ابلغ کیوں ہے؟

تو جواب دیا گیا کہ کنایہ میں خفاء اور پوشیدگی ہوتی ہے، اسی وجہ سے اس کے سمجھنے میں دشواری و مشقت ہوتی ہے اور تصریح میں ظہور ہوتا ہے بایں وجہ اس کے سمجھنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی۔ تو کنایہ سے جو بات حاصل ہوتی ہے وہ محنت و مشقت کے بعد حاصل ہوتی ہے اور یہ ہر شخص کو معلوم ہے کہ جو چیز محنت و مشقت سے حاصل ہوتی ہے وہ اوقع فی النفس ہوتی ہے، پس اسی وجہ سے کنایہ ابلغ ہوتا ہے تصریح سے۔

تصور و تصدیق کے اقسام:

جب تصور و تصدیق حصہ لیں گے ضرورت کا تو تصور کی ایک قسم ضروری و بدیہی حاصل ہو جائے گی۔ اور ضروری و بدیہی کہتے ہیں ہر اس شئ کو جو بغیر نظر و فکر کے حاصل ہو، جیسے حرارت و برودت کا تصور۔ اور تصدیق کی ایک قسم تصدیق ضروری و بدیہی حاصل ہو جائے گی۔ جیسے الشّمس مشرقة اور النار محرقة کی تصدیق۔ اور جب یہ دونوں حصہ لیں گے اکتساب کا تو تصور کی ایک قسم تصور کسبی و نظری حاصل ہو جائے گی۔ اور نظری کہتے ہیں ہر اس شئ کو جو نظر و فکر کے بعد حاصل ہو، جیسے جن و ملائکہ کا تصور کہ ان دونوں کا تصور بغیر ان کی تعریف کے بیان کئے ہوئے نہیں ہوگا۔ لہٰذا جن کہتے ہیں: **ھو جسم ناری یتشکل باشکال مختلفة یذکر و یؤنث** ۔یعنی جن ایسا آگ والا جسم ہے جو مختلف شکلیں بدلتا ہے اور مذکر و مؤنث بھی ہوتے ہیں۔ اور ملائکہ کہتے ہیں: **ھو جسم نوری یتشکل باشکال مختلفة لایذکر و لا یؤنث.** کو یعنی ملک کہتے ہیں ہر ایسے نور والے جسم کو جو مختلف شکلیں بدلتا ہوا اور نہ مذکر

ہو اور نہ مؤنث۔اور تصدیق کی ایک قسم تصدیق کسبی ونظری حاصل ہوجائے گی جیسے **العالم حادث. والصانع موجود** کی تصدیق کہ یہ بغیر دلیل بیان کئے ہوئے سمجھ میں نہیں آتی ہے۔لہٰذا دلیل بیان کی جاتی ہے **العالم متغیر و کل متغیر حادث** حادث فالعالم حادث۔اوراسی طرح **الصانع مؤثر فی المصنوع الموجود وکل مؤثر فی المصنوع الموجود موجود. فالصانع موجود۔**

تصور وتصدیق کی چار قسمیں ہیں:

تو کل چار قسمیں ہوگئیں۔(۱) تصور بدیہی، (۲) تصور نظری، (۳) تصدیق بدیہی، (۴) تصدیق نظری۔

ایک شبہ اوراس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے اپنے کلام میں بالضرورۃ کے لفظ کا اضافہ کیوں کیا؟ تو جواب دیا گیا کہ مصنفؒ نے بالضرورۃ کا لفظ بڑھا کر اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ تصور وتصدیق کی تقسیم بداہت ونظریت کی طرف بدیہی ہے، یہ تقسیم نظری نہیں ہے اور رد کیا ان لوگوں کا جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ تصور وتصدیق کی تقسیم بداہت ونظریت کی طرف نظری ہے اور ان کا رد اس وجہ سے کیا گیا کہ جب انہوں نے اس تقسیم کو نظری بتلایا تو ان سے سوال کیا گیا کہ ہر نظری کے لئے دلیل کی ضرورت پڑتی ہے، لہٰذا تمہارے پاس اس تقسیم کے نظری ہونے کی کیا دلیل ہے؟ تو انہوں نے

دلیل پیش کی، مگراس دلیل کوتوڑ دیا گیا۔لہٰذا اخیر میں چل کر وہ بھی اس بات کے قائل ہو گئے کہ یہ تقسیم بدیہی ہے۔نظری نہیں ہے۔تو مصنفؒ نے بالضرورۃ کا لفظ بڑھا کر بتلایا کہ جب نظری کہنے والوں کا نتیجہ بھی یہی نکلتا ہے کہ وہ اس تقسیم کی بداہت کے قائل ہو جاتے ہیں تو ہم اول ہی سے کیوں نہ اس تقسیم کو بدیہی کہیں۔ ہاں تو تصور و تصدیق کی تقسیم بداہت ونظریت کی طرف بدیہی ہے، اس میں کسی دلیل کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ بلانظر وفکر کے جب ہم تصورات وتصدیقات میں اپنے وجدان کے ذریعہ سوچ بچار کرتے ہیں تو ہم بعضے تصورات وتصدیقات کو پاتے ہیں کہ وہ نظر وفکر سے حاصل ہوتے ہیں، جیسا کہ سبکی مثالیں ماقبل میں گزر چکی ہیں۔ پس اسی وجہ سے تصور وتصدیق کی تقسیم بداہت ونظریت کی طرف کو بدیہی کہا گیا۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ جب مصنفؒ پہلی جگہ ابتداء میں بالضرورۃ کا لفظ بڑھا ہی چکے تو اب اخیر میں بالنظر کی قید نہ لگانی چاہئے۔لہٰذا مصنفؒ نے اخیر میں بالنظر کا ذکر کیوں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے اپنے کلام کے اخیر میں بالنظر کا ذکر کیا۔اگلے کلام میں ھو ضمیر کا مرجع بتلانے کے لئے، چونکہ آگے مصنفؒ وھو ملاحظۃ المعقول الخ سے نظر وفکر کی تعریف بیان فرما رہے ہیں اور اس کلام میں ھو ضمیر کا مرجع نظر ہے تو اگر مصنفؒ اس جگہ نظر کے لفظ کا ذکر نہ کرتے تو ھو ضمیر کے مرجع کا پتہ نہ چلتا۔پس اسی وجہ سے ضمیر کے مرجع کو بتلانے کے لئے مصنفؒ نے اخیر میں بالنظر کا ذکر کیا ہے۔

و هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول۔ ......

ترجمه: اور نظر نفس کا متوجہ ہونا ہے۔ معلوم کی طرف مجہول کے حاصل کرنے کے لئے۔

قوله: وهو ملاحظة المعقول ای النظر توجه النفس نحو الامر المعلوم لتحصيل امر غير معلوم و فی العدول عن لفظ المعلوم الی المعقول فوائد منها التحرز عن الاستعمال اللفظ المشترک فی التعريف و منها التنبيه على ان الفكر انما يجری فی المعقولات ای الامور الكلية الحاصلة فی العقل دون الامور الجزئية فان الجزئی لايكون كاسبا ولا مكتسبا و منها رعاية السجع.

نظر کی تعریف:

مصنفؒ اس عبارت سے نظر کی تعریف بیان فرمارہے ہیں۔ اور یہ تمہیں پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اس عبارت میں ھو ضمیر کا مرجع نظر ہے اور ملاحظہ کے معنی نفس کے متوجہ ہونے کے ہیں، لہٰذا تعریف یہ ہوئی کہ نظر کہتے ہیں نفس کا متوجہ ہونا معلوم کی طرف مجہول کے حاصل کرنے کے لئے اور یہی خلاصہ ہے اس تعریف کا کہ جس میں کہا گیا ہے معلومات کو ترتیب دینا مجہولات کو حاصل کرنے کے لئے یعنی بدیہیات کو ترتیب دینا نظریات کو حاصل کرنے کے لئے۔ جیسا کہ ہمیں حیوان کے معنی معلوم ہیں

کہ حیوان کہتے ہیں الحساس المتحرک بالارادة کواور ناطق کے معنی بھی معلوم ہیں کہ ناطق کہتے ہیں مدرک بالکلیات والجزئیات کو۔ پھر ہم نے ان معلومات کو بطور نظر کے ترتیب دے کر حیوان ناطق بنایا اور ہم نے غور کیا کہ حیوان ناطق کے مجموعہ کے معنی کس میں موجود ہیں تو ہم نے دیکھا کہ یہ معنی انسان میں موجود ہیں۔ تو ہم کواس ترتیب سے انسان کی حقیقت معلوم ہوگئی جو پہلے معلوم نہیں تھی۔

ایک شبہ اوراس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے نظر کی تعریف میں معلوم کے بجائے معقول کا لفظ کیوں فرمایا جبکہ مجہول کے مقابلہ میں معلوم ہی کا استعمال ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب دیا گیا کہ مصنفؒ نے لفظ معلوم سے عدول کیا معقول کی طرف۔ تین فائدوں کی وجہ سے۔

اول فائدہ:

اول فائدہ یہ ہے کہ معلوم مشترک ہے چند معانی کے درمیان، اس لئے کہ معلوم مشتق ہے علم سے اور علم کلیات کے جاننے کو بھی کہتے ہیں۔ اور جزئیات کے جاننے کو بھی کہتے ہیں اور اسی طرح علم، شک۔ وہم۔ ظن۔ جہل مرکب۔ تقلید اور یقین کو بھی کہتے ہیں۔ تو مصنفؒ نے معلوم کے بجائے معقول کا لفظ استعمال کر کے اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ لفظ مشترک کا استعمال تعریف میں لازم نہ آئے جو کہ ناجائز ہے۔

دوسرا فائدہ:

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ رعایت سجع ہو جائے چونکہ معقول کے بولنے سے اس کا اخیر حرف لام ہوتا ہے اور آگے مجہول کا اخیر حرف بھی لام ہے، یعنی ملاحظۃ المعقول لتحصیل المجہول۔ پس اگر معلوم کا لفظ استعمال کرتے تو عبارت ہوتی ملاحظۃ المعلوم لتحصیل المجہول۔ اور رعایت سجع نہیں ہوتی۔

تیسرا فائدہ:

اور تیسرا فائدہ یہ ہے کہ مصنفؒ نے لفظ معلوم سے معقول کی طرف عدول کر کے اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ نظر و فکر صرف کلیات میں جاری ہوتی ہے۔ چونکہ معقول کلیات ہی کو کہتے ہیں جس کا ٹھکانا عقل و ذہن ہے۔ اور جزئیات میں جاری نہیں ہوتی ہے۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ نظر و فکر جزئیات میں کیوں نہیں جاری ہوتی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نظر و فکر کے لئے کاسب و مکتسب ہونا ضروری ہے۔ کاسب کہتے ان معلومات کو جنہیں ترتیب دے کر مجہولات کو حاصل کیا جاتا ہے اور مکتسب کہتے ہیں ان مجہولات کو جو ترتیب دے کر حاصل کئے گئے ہوں، اور جزئی نہ تو کاسب ہوتی ہے اور

نہ مکتسب، تو اس جگہ دو دعوے ہوئے۔ ایک یہ کہ جزئی کاسب نہیں ہوتی۔ دوسرا یہ کہ جزئی مکتسب نہیں ہوتی۔

جزئی کے کاسب ومکتسب نہ ہونے کی دلیل:

پہلے دعوی کی دلیل یہ ہے کہ کاسب کے لئے تین شرطیں ہیں جن کا کاسب میں علی سبیل الاجتماع پایا جانا ضروری ہے۔ اگر ان شروط ثلاثہ میں سے ایک شرط بھی مفقود ہوگئی تو کاسب، کاسب نہیں بن سکتا۔ اول شرط یہ ہے کہ کاسب مکتسب پر محمول ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ کاسب مکتسب کے لئے مرجح ہو، یعنی کاسب مکتسب کے وجود کو ترجیح دنے والا ہو، اس کے عدم پر اور تیسری شرط یہ ہے کہ کاسب مکتسب سے زیادہ اجلیٰ اور واضح ہو تو دیکھئے جزئی کاسب نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اگر جزئی کاسب ہوتی تو ہر کاسب کے لئے مکتسب کا ہونا ضروری ہے۔ پس اس جزئی کاسب کا مکتسب جزئی ہوگا یا کلی۔ اس جزئی کاسب کا مکتسب جزئی نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ اس میں شرط اول موجود نہیں۔ یعنی کاسب، مکتسب پر محمول نہیں ہوتا ہے، جیسے زید کو کاسب مانیں عمرو کے لئے چونکہ جزئیات کے درمیان تباین کی نسبت ہے اور ایک متباین دوسرے متباین پر محمول نہیں ہوگا۔ اور جزئی کاسب کا مکتسب کلی بھی نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ اگر اس کا مکتسب کلی ہوا تو یہ جزئی کاسب اس کلی مکتسب کے افراد میں سے ہوگی یا نہیں؟ اگر اس کے افراد میں سے نہیں ہے جیسا کہ زید کو کاسب مانیں فرس (گھوڑے) کے لئے تو اس وقت کاسب کی شرط اول موجود نہیں ہوگی۔ چونکہ ان میں

بھی تباین کی نسبت ہوگی اور اگر یہ جزئی کاسب مکتسب کلی کے افراد میں سے ہے جیسا کہ زید کو کاسب مانیں انسان کے لئے تو اس وقت کاسب کی شرط ثالث موجود نہیں ہوگی۔ یعنی کاسب مکتسب سے اجلیٰ نہیں ہوگا۔ چونکہ اس وقت کاسب اپنے جزئی ہونے کی وجہ سے خاص ہوا اور مکتسب اپنے کلی ہونے کی وجہ سے عام ہوا۔ اور خاص عام سے اجلیٰ نہیں ہوتا، بلکہ عام اجلیٰ ہوتا ہے خاص سے۔ پس بیان مذکور سے معلوم ہوگیا کہ جزئی کاسب نہیں ہوسکتی۔ اس لئے کہ جزئی کے کاسب ہونے کی تین شکلیں تھیں اور ان میں سے کوئی شکل صحیح نہیں ہے۔

جزئی کے مکتسب نہ ہونے کی دلیل:

اور دوسرے دعویٰ کی دلیل کہ جزئی مکتسب نہیں بن سکتی یہ ہے کہ اگر جزئی مکتسب ہوگی تو ہر مکتسب کے لئے کاسب کا ہونا ضروری ہے۔ پس اس جزئی مکتسب کی کاسب کلی ہوگی یا جزئی؟ اس جزئی مکتسب کی کاسب جزئی نہیں ہوسکتی، ورنہ کاسب کے کاسب بننے کی شرط اول موجود نہ ہوگی جیسا کہ معلوم ہو چکا کہ جب کاسب، کاسب ہی نہیں بنا تو یہ جزئی مکتسب بھی نہیں بنے گی۔ اور جزئی مکتسب کی کاسب کلی بھی نہیں ہوسکتی۔ اس لیے کہ اگر جزئی مکتسب کی کاسب کلی ہوئی تو یہ جزئی مکتسب یا تو اس کلی کے افراد میں سے ہوگی یا نہیں۔ اگر یہ جزئی مکتسب اس کلی کاسب کے افراد میں سے نہیں ہے تو اس وقت بھی کاسب کے کاسب بننے کی شرط اول موجود نہیں ہوگی اور کاسب کاسب نہیں بنے گا۔ اور جب کاسب کاسب نہیں بنا تو یہ جزئی مکتسب بھی نہیں بنے

گی۔اوراگر یہ جزئی مکتسب اس کلی کاسب کے افراد میں سے ہے تو اس وقت کاسب میں کاسب بننے کی دوسری شرط موجود نہیں ہوگی۔یعنی کاسب مکتسب کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دینے والا نہیں ہوگا۔اس لئے کہ کلی کا تعلق اپنے تمام جزئیات کے ساتھ برابر و یکساں ہوتا ہے۔اور اپنے جزئیات کے وجود وعدم کے ساتھ بھی تعلق یکساں ہوتا ہے۔پس یہ کیسے مکتسب کے وجود کو ترجیح دے سکتی ہے۔اس کے عدم پر۔پس مذکورہ بالا بیان سے بالدلیل یہ بات سامنے آ گئی کہ جزئی نہ تو کاسب ہوتی ہے نہ مکتسب۔پس اسی وجہ سے مصنفؒ نے معلوم کے لفظ سے عدول کیا معقول کی طرف کہ نظر وفکر صرف کلیات میں جاری ہوتی ہے جزئیات میں نہیں۔

﴿و قد يقع فيه الخطاء فاحتيج إلىٰ قانون يعصم عنه في الفكر وهو المنطق۔﴾

ترجمه: اور کبھی واقع ہوتی ہے غلطی نظر وفکر میں پس ضرورت پڑی ایک ایسے قانون کی جو خطاء فی الفکر سے محفوظ رکھے۔اور وہ قانون منطق ہے۔

فاحتيج الى قانون يعصم عنه فى الفكر وهو المنطق وموضوعه المعلوم التصورى والتصديقى من حيث انه يوصل الى مطلوب تصورى فيسمى معرفا.

فلا بد من قاعدة كلية لوروعيت لم يقع الخطأ فى الفكر وهى المنطق فقد ثبت احتياج الناس الى المنطق فى العصمة عن الخطأ فى

الفكر بثلث مقدمات الاولى ان العلم اما تصور او تصديق والثانية ان كلا منهما اما ان يحصل بلا نظر او يحصل بالنظر والثالة ان النظر قد يقع فيه الخطأ فهذه المقدمات الثلث تفيد احتياج الناس فى التحرز عن الخطأ فى الفكر الى قانون و ذلك هو المنطق و علم من هذا تعريف المنطق ايضاً بانه قانون يعصم مراعاته الذهن عن الخطأ فى الفكر فههنا علم امر ان من الامور الثلث التى وضعت المقدمة لبيانها بقى الكلام فى الامر الثالث وهو تحقيق ان موضوع علم المنطق ماذا فاشار اليه بقوله و موضوعه آه . قوله قانون القانون لفظ يونانى او سريانى موضوع فى الاصل لمسطر الكتاب و فى الاصطلاح قضية كلية يتعرف منها احكام جزئيات موضوعها كقول النحاة كل فاعل مرفوع فانه حكم كلى يعلم منه احوال جزئيات الفاعل.

قوله: فيه الخطأ بدليل ان الفكر قد ينتهى الى نتيجة كحدوث العالم و قد ينتهى الى نقيضها كقدم العالم فاحد الفكرين خطأ ح لا محالة والالزم اجتماع النقيضين.

منطق کی تعریف:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ احتیاج الی المنطق کو بیان فرمارہے ہیں۔ جس کے ضمن میں منطق کی تعریف بھی معلوم ہوجائے گی۔ تو مصنفؒ نے فرمایا کہ نظر وفکر میں

کبھی غلطی بھی واقع ہو جاتی ہے اور عوام کی بات نہیں بلکہ بڑے بڑے عقلاء سے بھی نظر وفکر میں غلطی واقع ہوئی ہے۔اس لئے کہ بعضے عقلاء نے اپنی معلومات میں نظر وفکر کرتے ہوئے ترتیب دی اور حدوثِ عالم کا نتیجہ نکالا اس طور پر کہ انھوں نے فرمایا: **العالم متغیر و کل متغیر حادث**۔پس نتیجہ آیا**فالعالم حادث**،اور بعض عقلاء نے اپنی معلومات کو بطور نظر وفکر کے ترتیب دیا ہے۔اور قدم عالم کا نتیجہ نکالا اس طور پر کہ انہوں نے فرمایا:**العالم مستغنٍ عن المؤثر و کل ما هذا شانه فهو قديم**۔پس نتیجہ آیا:**العالم قديم**۔پس بلا شبہ ان دونوں نظر وفکر سے حدوث عالم اور قدم عالم کا جو نتیجہ نکالا گیا ہے ان میں سے ایک یقیناً غلط ہے۔ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔ پس جب بڑے بڑے عقلاء کی نظر وفکر اور ترتیب میں غلطی ہوئی تو اس سے معلوم ہوا کہ محض فطرت انسانی اور عقل انسانی غلطی سے بچنے کے لئے کافی نہیں بلکہ خطاء سے بچنے کے لئے ایک ایسے قانون کی ضرورت ہے جو ذہن کو خطاء فی الفکر سے محفوظ رکھے اور وہی قانون منطق ہے۔تو یہاں تک مصنف نے مقدمہ کو جن امور ثلاثہ کے بیان کرنے کے لئے وضع کیا تھا ان میں سے دو باتیں معلوم ہوگئیں اول منطق کی غرض و غایت۔ دوم منطق کی تعریف۔لہٰذا جب منطق کی ضرورت خطاء فی الفکر سے بچنے کے لئے پڑی تو منطق کی غایت یہ ہوئی کے ذہن کو خطاء فی الفکر سے محفوظ رکھنا اور اسی سے منطق کی تعریف یہ معلوم ہوئی کہ منطق اس آلۂ قانونیہ کو کہتے ہیں جس کی رعایت کرنا ذہن کو خطاء فی الفکر سے محفوظ رکھے۔اور ان دو باتوں کا پتہ تین مقدموں سے چلا ہے۔اول یہ کہ علم کی دو قسمیں ہیں: تصور و تصدیق۔دوم یہ کہ ان دو قسموں میں سے بعض حاصل

ہوتی ہیں بغیر نظر وفکر کے اور بعض حاصل ہوتے ہیں نظر وفکر کے بعد۔ اور سوم یہ کہ نظر و فکر میں غلطی بھی واقع ہوتی ہے۔ پس ان تینوں مقدموں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ لوگ خطاء فی الفکر سے بچنے کے لئے منطق کی طرف محتاج ہیں۔ اور اسی کے ضمن میں منطق کی تعریف بھی معلوم ہوگئی۔ ہاں تو جب منطق کی تعریف یہ ہوئی کہ منطق اس آلۂ قانونیہ کو کہتے ہیں جس کی رعایت کرنا ذہن کو خطاء فی الفکر سے محفوظ رکھے اور اس کی غرض وغایت ہوئی۔ ذہن کو خطاء فی الفکر سے محفوظ رکھنا۔

غرض وغایت میں فرق:

اب یہ سمجھو کہ غرض وغایت میں کیا فرق ہے؟ تو غرض میں نتیجہ کا ترتب فعل پر ضروری نہیں۔ کبھی کبھی نتیجہ فعل پر مرتب بھی ہو جائے گا اور کبھی نہیں۔ اور غایت میں نتیجہ کا ترتب فعل پر ضروری ہے۔

غرض وغایت میں منطقی نسبت:

پس اسی وجہ سے یہ بات بیان کی گئی کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، یعنی غرض عام اور غایت خاص ہے۔ پس جہاں جہاں غرض پائی جائے گی وہاں وہاں غایت کا پایا جانا ضروری نہیں۔ لیکن جہاں جہاں غایت پائی جائے گی وہاں وہاں غرض کا پایا جانا ضروری ہے۔ جیسے کسی شخص سے تم نے کہا کہ میرا یہ بکس یہاں سے اٹھا کر موٹر اسٹینڈ لے چلو میں تمہیں چار آنے پیسے دوں گا تو وہ مزدور

تمہارے اس کہنے پر بکس اٹھا کر موٹر اسٹینڈ لے گیا تو مزدور سے بکس اٹھا کر چلنے کا فعل صادر ہو رہا ہے چار آنے پیسے نتیجہ کے طور پر ملنے کی وجہ سے۔تو تم نے اگر اپنا بکس موٹر پر رکھ کر مزدور کو بغیر پیسہ دیئے ہوئے سہارنپور روانگی کا ارادہ کرلیا اور مزدور کو پیسے نہیں دیئے تو کہا جائے گا کہ مزدور کی غرض حاصل ہے مگر غایت نہیں۔ چونکہ اس کے فعل پر نتیجہ مرتب نہیں ہوا اور اگر تم نے موٹر اسٹینڈ تک بکس پہنچانے کے بعد مزدور کو پیسے دیدیئے تو کہا جائے گا نتیجہ فعل پر مرتب ہو چکا ہے۔لہٰذا غرض بھی حاصل ہے اور غایت بھی۔علی ہذا القیاس منطق پڑھنے کا مقصد اور اس کی غرض ذہن کو خطاء فی الفکر سے محفوظ رکھنا ہے۔ پس اگر تم منطق پڑھنے کے بعد بھی خطاء فی الفکر سے محفوظ نہیں رہ سکے تو کہا جائے گا کہ منطق کی غرض حاصل ہے، مگر غایت نہیں۔اور اگر خطاء فی الفکر سے محفوظ ہو گئے تو کہا جائے گا کہ منطق کی غرض و غایت دونوں حاصل ہیں۔

لفظ قانون کی تحقیق:

مصنفؒ کے کلام میں لفظ قانون موجود ہے اور یہ قانون یا تو لفظ یونانی ہے یا سریانی۔لغت میں اس کے معنی مِسطر کتاب کے آتے ہیں، یعنی رول اور فٹ کے آتے ہیں۔اور اصطلاح میں قانون اس قاعدۂ کلیہ کو کہتے ہیں جس قاعدہ کلیہ کے ذریعہ اس قاعدۂ کلیہ کے موضوع کے جزئیات کے احوال معلوم ہوں، جیسے نحویوں کا قاعدہ ہے کل فاعل مرفوع۔اور اس کا موضوع فاعل ہے اور اس کے جزئیات میں سے مثلاً زید، عمرو، بکر، وغیرہم ہیں۔ پس ہم نے زید کی حالت معلوم کرنے کا

ارادہ کیا تو کہا زید فاعل اور اسے بنایا صغریٰ اور قاعدۂ کلیہ کو بنایا کبریٰ تو اب اس طرح ہوا: **زید فاعل و کل فاعل مرفوع فزید مرفوع**۔ تو دیکھئے زید جو فاعل کے جزئیات میں سے ایک جزئی تھا اس کی حالت معلوم ہوگئی کہ وہ مرفوع ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔ دیگر جزئیات کے احوال بھی معلوم کئے جائیں گے۔

﴿و موضوعه المعلوم التصوری والتصدیقی من حیث انه یوصل الی مطلوب تصوری فیسمی معرفا او تصدیقی فیسمی حجة۔﴾

قوله: و موضوعه موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعرض الذاتی ما يعرض الشئ اما اولا و بالذات فالتعجب اللاحق للانسان من حيث انه انسان و أما بواسطة امر مسا ولذلک الشئ كالضحک الذی يعرض حقيقة للمتعجب ثم ينسب عروضه الی الانسان بالعرض والمجاز فافهم. **قوله المعلوم التصوری** اعلم ان موضوع المنطق هو المعرف والحجة اما المعرف فهو عبارة عن المعلوم التصوری لكن لا مطلقا بل من حيث انه يوصل الی مجهول تصوری كالحيوان الناطق الموصل الی تصور الانسان و اما المعلوم التصوری الذی لايوصل الی مجهول تصوری فلا يسمی معرفا والمنطقی لايبحث عنه كالامور الجزئيةالمعلومة من زيد و عمر و أما

الحجة فهی عبار ة عن المعلوم التصديقی لكن لا مطلقا ايضاً بل من حيث انه يوصل الى مطلوب تصديقی كقولنا العالم متغير و كل متغير حادث الموصل الى التصديق بقولنا العالم حادث و أما ما لايوصل كقولنا النار حارة مثلا فليس بحجة والمنطقی لاينظر فيه بل يبحث عن المعرف والحجة من حيث انه كيف ينبغی ان يترتبا حتى يوصلا الى المجهول. قوله معرفا لانه لا تعرف و يبين المجهول التصوری. قوله حجة لانها تصير سببا للغلبة على الخصم والحجة فی اللغة الغلبة فهذا من قبيل تسمية السبب باسم المسبب.

منطق کے موضوع کا بیان:

اور منطق کا موضوع معلوم تصوری اور تصدیقی ہیں، اس حیثیت سے کہ وہ پہونچائیں مطلوب تصوری تک تو نام رکھا جائے گا اس کا معرف یا مطلوب تصدیقی تک تو نام رکھا جائے گا اس کا حجت۔ جیسا کہ ماقبل میں تمہیں معلوم ہو چکا کہ مصنفؒ ماقبل میں مقدمہ کے امور ثلاثہ میں سے دو کو بیان فرما چکے اور شارح نے اس کو متعین کر کے بتلا دیا۔ اب تک مصنفؒ کے بیان سے علم منطق کی تعریف اور اس کی غرض وغایت معلوم ہوچکی۔ اب مصنفؒ اپنی عبارت میں منطق کے موضوع کو بیان فرمارہے ہیں، مگر منطق کا موضوع ایک خاص موضوع ہے چونکہ منطق خود ایک خاص علم ہے تو لامحالہ اس کا موضوع بھی خاص ہوگا اور قاعدہ ہے کہ خاص کا سمجھنا موقوف

ہے عام کے سمجھنے پر پس منطق کے موضوع کے سمجھنے سے پہلے مطلق اور عام موضوع کی تعریف سمجھنی چاہئے۔

عا موضوع کا تعارف:

تو مطلق موضوع کہتے ہیں: ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية کو یعنی ہر علم کا موضوع وہ شئ ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے جیسا کہ علم نحو میں کلمہ اور کلام کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے، لہٰذا علم نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہوگا۔ اور علم طب میں بدن انسان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے، لہٰذا علم طب کا موضوع بدن انسان ہوگا۔ علی ہذا القیاس علم منطق کا موضوع وہ شئ ہوگی جس کے عوارض ذاتیہ سے علم منطق میں بحث کی جائے گی۔ مگر اس کے سمجھنے سے پہلے یوں سمجھو کہ عوارض ذاتیہ کسے کہتے ہیں؟

عوارض کا تعارف:

تو عوارض جمع ہے عرض کی اور عرض کی دو قسمیں ہیں: عرض ذاتی اور عرض غریب۔ پھر عرض ذاتی کی تین شکلیں ہیں: اول یہ کہ جو شئ کو عارض ہو بلا واسطہ جیسے نطق عارض ہے انسان کو بلا واسطہ۔ دوم جو شئ کو عارض ہو بواسطۂ امر مساوی داخل کے جیسے تعجب عارض ہے انسان کو بواسطۂ نطق کے اور نطق انسان کا امر مساوی داخل ہے۔

کا تعارف:

تعجب اس کیفیت کو کہتے ہیں جو کسی ایسے امر غریب کے ادراک کے بعد انسان کو حاصل ہو جس کی وجہ معلوم نہ ہو۔ اور سوم یہ کہ جو شئ کو عارض ہو بواسطۂ امر مساوی خارج کے جیسے ضحک عارض ہے، انسان کو بواسطۂ تعجب۔

عرض غریب کے اقسام:

اسی طرح عرض غریب کی بھی تین قسمیں ہیں: اول یہ کہ جو شئ کو عارض ہو بواسطۂ امر عام کے جیسے مشی عارض ہے انسان کو بواسطۂ حیوان کے۔ دوم یہ کہ جو شئ کو عارض ہو بواسطۂ امر اخص کے جیسے ضحک عارض ہے حیوان کو بواسطۂ انسان کے۔ سوم یہ کہ جو شئ کو عارض ہو بواسطۂ امر مبائن کے جیسے حرارت عارض ہے پانی کو بواسطۂ آگ کے۔ جب یہ بات تمہیں معلوم ہوگئی کہ پہلی تین قسمیں عوارض ذاتیہ کہلائیں گی اور اخیر کی تین قسمیں عوارض غریبہ کہلائیں گی۔

عرض و عارض کا تعارف:

اور عرض و عارض کہتے ہیں ہر ایسے خارج کو جو محمول ہو اپنے معروض پر پس جب عرض کے لئے محمول ہونا ضروری ہے اپنے معروض پر تو چھوں قسموں میں سے ہر قسم کی مثال میں تسامح ہے۔ اس لئے کہ جتنی مثالیں دی گئی ہیں وہ سب کے سب

مصادر کے قبیل سے ہیں اور مصدر بذات خود محمول نہیں ہوتا۔

پس اس کا جواب یہ دیا گیا کہ تمام مثالوں میں مصدر بول کر مشتق مراد لیا گیا ہے۔ مثلاً تعجب بول کر متعجب اور ضحک بول کر ضاحک اور مشی بول کر ماشی الی غیر ذالک۔ اور مثالوں میں تسامح ہے۔ مگر اس جگہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ جب تمہیں یہ بات معلوم ہو چکی کہ ہر علم کا موضوع وہ شئ ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے تو چونکہ علم منطق میں معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے۔ لہٰذا علم منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ ہوں گے۔

ہر فن کا موضوع مقید ہوتا ہے:

مگر یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ کسی علم کا موضوع مطلق نہیں ہوتا بلکہ کسی نہ کسی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔ مثلاً علم نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہے، مگر مطلق نہیں بلکہ من حیث الاعراب والبناء کی قید کے ساتھ مقید ہے اور علم طب کا موضوع بدن انسان ہے مگر مطلق نہیں۔ بلکہ من حیث الصحۃ والمرض کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ علی ہذا القیاس۔ علم منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں مگر مطلق نہیں بلکہ من حیث الایصال الی المطلوب کی قید کے ساتھ مقید ہے۔

منطق کے موضوع کا خلاصہ:

پس خلاصہ یہ ہوا کہ علم منطق کا موضوع وہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں جو

پہنچانے والے ہوں مجہول تصوری اور تصدیقی تک، یعنی مطلوب تصوری اور تصدیقی تک جیسا کہ حیوان اور ناطق یہ ایسے معلوم تصوری ہیں کہ اگر ان دونوں میں ترتیب دی جائے اور کہا جائے حیوان ناطق تو اس سے انسان کی حقیقت معلوم ہو جاتی ہے۔ اور یہ انسان تک پہنچا دیتے ہیں۔ اور اسی طرح **العالم متغير و كل متغير حادث**. یہ ایسے معلوم تصدیقی ہیں کہ یہ پہنچا دیتے ہیں۔ **العالم حادث** کی تصدیق تک۔ پس وہ معلومات تصوریہ جو کسی مطلوب تک نہ پہنچائیں جیسا کہ زید، عمر، بکر وغیرہم دیگر جزئیات کا تصوریہ منطق کے موضوع نہیں ہوں گے اور نہ علم منطق ان سے بحث کرتا ہے اور اسی طرح وہ معلومات تصدیقیہ جو کسی مطلوب تک نہ پہنچائیں جیسے **الماء بارد والنار حارة وغيرها**، یہ بھی منطق کے موضوع نہیں ہوں گے۔ اور نہ منطقیوں کی کوئی غرض ان سے متعلق ہے۔ تو جب علم منطق کا موضوع وہ معلومات تصوریہ ہیں جو کسی مجہول تصوری تک پہنچائیں اور وہ معلومات تصدیقیہ ہیں جو کسی مجہول تصدیقی تک پہنچائیں تو سمجھو! کہ جو معلومات تصوریہ کسی مطلوب تصوری تک پہنچائیں اسے معرف کہا جاتا ہے اور وہ معلومات تصدیقیہ جو کسی مجہول تصدیقی تک پہنچائیں اسے حجت کہا جاتا ہے۔ اب خلاصہ منطق کے موضوع کا یہ نکلا کہ منطق کا موضوع معرف اور حجت ہے۔

معرف اور حجت کا تعارف:

معرف کو معرف کیوں کہتے ہیں؟ تو معرف کے معنی آتے ہیں بتلانے والے اور پہونچانے والے کے، تو چونکہ معرف مجہول تصوری کو بتلا اور پہونچا دیتا

ہے۔ پس اسی وجہ سے معرف کو معرف کہتے ہیں۔ اور حجت کو حجت اس وجہ سے کہتے ہیں کہ حجت کے ذریعہ مقابل پر غلبہ حاصل کیا جاتا ہے اور حجت کے معنی لغت میں غلبہ کے آتے ہیں تو اصل میں حجت غلبہ کو کہنا چاہئے مگر بجائے غلبہ کے اس سبب اور ذریعہ کا نام حجت رکھ دیا گیا جس کے ذریعہ غلبہ حاصل کیا جاتا ہے۔ تسمیۃ السبب باسم المسبب کے طور پر مجازا اختیار کرتے ہوئے۔

﴿دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة و على جزئه تضمن و على الخارج التزام﴾

ترجمه: لفظ کی دلالت ان تمام معانی پر کہ لفظ وضع کیا گیا ہو جس معانی کے لئے مطابقت ہے اور اس کے جز پر تضمن ہے اور اس کے خارج پر التزام ہے۔

فصل دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة و على جزئه تضمن و على الخارج التزام.

قوله: دلالة اللفظ قد علمت ان نظرا المنطقى بالذات انما هو فى المعرف والحجة و هما من قبيل المعانى لا الالفاظ لا انه كما يتعارف ذكر الحد و الغاية والموضوع فى صدر كتب المنطق ليفيد بصيرة فى الشروع كذلك يتعارف ايراد مباحث الالفاظ بعد المقدمة ليعين على الافادة والاستفادة و ذلك بان يبين معانى الالفاظ المصطلحة المستعملة فى محاورات اهل هذاالعلم من

المفرد والمركب الكلى والجزئى والمتواطى والمشكك و غيرها فالبحث عن الالفاظ من حيث لافادة والاستفادة و هما انما يكونان بالدلالة فلذا بدأ بذكر الدلالة و هى كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ اخر والاول هو الدال والثانى هو المدلول والدال ان كان لفظا فالدلالة لفظية والا فغير لفظية و كل منهما ان كان بسببب وضع الواضع و تعيينه الاول بازاء الثانى فوضعية كدلالة لفظ زيد على ذاته و دلالة الدوال الاربع على مدلولاتها و ان كان بسبب اقتضاء الطبع حدوث الدال عند عروض المدلول فطبعية كدلالة اُحُ اُحُ على وجع صدر و دلالة سرعة النبض على الحمى و ان كان بسبب امر غير الوضع والطبع فالدلالة عقلية كدلالة لفظ دير المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ و كدلالة الدخان على النار فاقسام الدلالة ستة والمقصود بالبحث ههنا هى الدلالة اللفظية الوضعية اذ عليها مدار الافادة والاستفادة و هى تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام لان دلالة الفظ بسبب وضع الواضع اما على تمام الموضوع له او جزئه اوعلى امر خارج عنه.

دلالت کی تین قسموں کا تعارف:

یہاں سے مصنفؒ دلالت کو بیان فرمارہے ہیں۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ جب مصنفؒ مقدمہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب مصنفؒ کو منطق سے بحث کرنی چاہئے، لہٰذا مصنفؒ نے منطق کے مسائل کے بیان کرنے سے پہلے الفاظ و دلالت کی بحث کو کیوں چھیڑا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تمہیں ماقبل میں یہ بات معلوم ہو چکی کہ منطق کا موضوع معرف اور حجت ہے اور یہ دونوں از قبیل معانی ہیں، اور معانی کا افادہ و استفادہ موقوف ہے ایسے الفاظ پر جو دلالت کرنے والے ہوں معانی پر۔ جس طرح کہ مسائل منطق کے شروع کرنے میں بصیرت کا پیدا ہونا موقوف ہے مقدمۂ منطق کے سمجھنے پر۔ پس جس طرح منطق سے پہلے مقدمۂ منطق کو بیان کیا گیا موقوف علیہ ہونے کی وجہ سے۔ پس اسی طرح جب منطق کے معانی ہونے کی وجہ سے اس کا افادہ و استفادہ موقوف ہے دلالت والفاظ پر تو اسی وجہ سے مصنفؒ نے منطق کے بیان کرنے سے پہلے دلالت اور ان الفاظ کی بحث کو جس پر افادہ و استفادہ موقوف ہے ذکر کیا۔ موقوف علیہ ہونے کی وجہ سے نہ کہ مقصود بالذات ہونے کی وجہ سے۔

دلالت کا تعارف:

دلالت کے معنی لغت میں رہنمائی کرنے کے آتے ہیں۔ اور اصطلاح میں دلالت کہتے ہیں کسی شئ کا ایسے طریقہ پر ہونا کہ اس کے علم سے شئ آخر کا علم

ہو جائے۔ اور جس شئ سے علم ہوا ہے اسے دالّ کہتے ہیں اور جس کا علم ہوا ہے اسے مدلولؔ کہتے ہیں۔

دلالت کے اقسام کا بیان:

پھر دلالت کی ابتداءً دو قسمیں ہیں: لفظیہ اور غیر لفظیہ۔ اس لئے کہ دلالت میں دال لفظ ہوگا یا غیر لفظ۔ اگر دال لفظ ہے تو اسے دلالت لفظیہ کہتے ہیں اور اگر دال غیر لفظ ہے تو اسے دلالت غیر لفظیہ کہتے ہیں۔

دلالت لفظیہ وغیر لفظیہ کی تین قسموں کا بیان:

پھر دلالت خواہ لفظیہ ہو یا غیر لفظیہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی تین قسمیں ہیں: وضعیہ، طبعیہ، عقلیہ۔ اس لئے کہ دلالت خواہ لفظیہ ہو یا غیر لفظیہ اس میں دلالت یا تو باعتبار وضع واضع کے ہوگی یا نہیں۔ اگر دلالت باعتبار وضع واضع کے ہے تو اسے دلالت وضعیہ کہتے ہیں۔ اگر دال لفظ ہو تو دلالت لفظیہ وضعیہ ہے جیسا کہ لفظ زید کی دلالت ذات زید پر اور اگر دال غیر لفظ ہے تو دلالت غیر لفظیہ وضعیہ ہے جیسا کہ دوال اربعہ جیسے خطوط، عقود، نصب، اشارات کی دلالت اپنے مدلولات پر۔ اور اگر دلالت باعتبار وضع کے نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو دلالت باعتبار اقتضاء طبع کے ہوگی یا باعتبار اقتضاء عقل کے ہوگی۔ اگر دلالت باعتبار اقتضاء طبع ہے تو اس کو دلالت طبعیہ کہتے ہیں۔ اگر دال لفظ ہے تو دلالت لفظیہ طبعیہ ہے، جیسے لفظ اُح اُح کی

دلالت کسی درد و تکلیف پر۔ اور اگر دال غیر لفظ ہو تو وہ غیر لفظیہ طبعیہ ہے۔ جیسے نبض کی تیزی کی دلالت وجود حمیٰ پر۔ اور اگر دلالت باعتبار اقتضاء عقل کے ہو یعنی باعتبار وضع واضع اور اقتضاء طبع کے نہ ہو اس کو دلالت عقلیہ کہتے ہیں۔ اگر دال لفظ ہو تو دلالت لفظ عقلیہ ہے، جیسے لفظ دیز کی دلالت لافظ کے وجود پر۔ جو سنا گیا ہو دیوار کے پیچھے سے۔ اس مثال میں لفظ دیز مہمل کو کہا گیا ہے تاکہ وضع کا احتمال پیدا نہ ہو۔ اور دیوار کے پیچھے کی قید لگائی ہے تاکہ مشاہدہ کو دخل نہ ہو۔ اور اگر دال غیر لفظ ہو تو وہ غیر لفظیہ عقلیہ ہے جیسے دھویں کی دلالت آگ پر۔ تو یہ کل چھ دلالتیں ہوئیں۔ دلالت لفظیہ وضعیہ، دلالت لفظیہ طبعیہ، دلالت لفظیہ عقلیہ، دلالت غیر لفظیہ وضعیہ، دلالت غیر لفظیہ طبعیہ، دلالت غیر لفظیہ عقلیہ۔

مناطقہ صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث کرتے ہیں:

مگر ان چھ دلالتوں میں صرف مناطقہ دلالت لفظیہ وضعیہ کو اپناتے ہیں اور اپنے مقصد کے لئے اسی سے بحث کرتے ہیں، چونکہ مناطقہ کا دلالت سے بحث کرنا افادۂ و استفادہ کی غرض سے ہے اور افادہ و استفادہ دلالت لفظیہ وضعیہ سے بسہولت ہو جاتا ہے بہ نسبت اور دیگر دلالتوں کے اور قاعدہ بھی ہے کہ روٹی ملے یوں تو کھیتی کرے کیوں''۔

دلالت لفظیہ وضعیہ کے اقسا ثلاثہ کا تعارف:

پس اسی وجہ سے مصنفؒ نے بھی اپنی اس مذکورہ عبارت میں دلالت لفظیہ

وضعیہ ہی سے بحث کرتے ہوئے اس کے اقسام ثلاثہ کو بیان فرمایا ہے کہ دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں: مطابقی، تضمنی، التزامی۔ اس لئے کہ دلالت لفظیہ وضعیہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس میں لفظ دلالت کرے گا تمام معنی موضوع لہ پر یا نہیں۔ اگر لفظ دلالت کرتا ہے تمام معنی موضوع لہ پر تو اس دلالت کو کہتے ہیں دلالت مطابقی اور اس لفظ کو کہا جاتا ہے لفظ دال بالمطابقہ۔ جیسے لفظ انسان کی دلالت مجموعۂ حیوان ناطق پر اور اگر لفظ تمام معنی موضوع لہ پر دلالت نہیں کرتا تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو لفظ دلالت کرے گا جزءِ معنیٔ موضوع لہ پر یا خارج معنی موضوع لہ پر۔ اگر لفظ دلالت کرتا ہے جزء معنی موضوع لہ پر تو اس دلالت کو کہتے ہیں دلالت تضمنی اور اس لفظ کو کہا جائے گا لفظ دال بالتضمن۔ جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان پر یا صرف ناطق پر۔ اور اگر لفظ دلالت کرتا ہے خارج معنی موضوع لہ پر تو اس دلالت کو کہا جائے گا دلالت التزامی اور لفظ کہلائے گا دال بالالتزام جیسے انسان کی دلالت قابلیت علم پر۔

ولا بد فيه من اللزوم عقلا او عرفا۔

ترجمہ: اور ضروری ہے دلالت التزامی میں لزوم کا ہونا، خواہ عقلاً ہو یا عرفاً۔

ولا بد فيه من اللزوم عقلا او عرفا و تلزمهما المطابقة ولو تقديراً ولا عكس.

قوله: ولابد فيه اى فى دلالة الالتزام قوله من اللزوم اى كون الامر الخارج بحيث يستحيل تصور الموضوع له بدونه سواء كان هذا

اللزوم الذهنی عقلا کالبصر بالنسبة الی العمی أو عرفا کالجود بالنسبة الی الحاتم قوله و تلزمهما المطابقة ولو تقدیرا اذ لا شک ان الدلالة الوضعیة علی جزء المسمی ولازمه فرع الدلالة علی المسمی.

ایک اعتراض اوراس کا جواب:

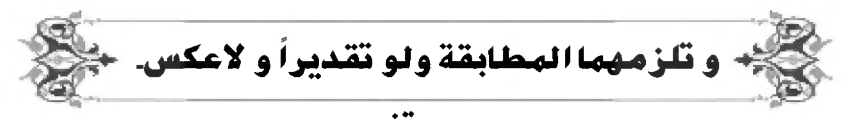
مصنفؒ اپنی اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ دلالت التزامی میں لفظ کی دلالت ہوتی ہے معنی موضوع لہٗ کے خارج پر، حالانکہ ہم لفظ بولتے ہیں اوراس کا خارج سمجھ میں نہیں آتا۔مثلاً لوٹا بولتے ہیں تو تپائی سمجھ میں نہیں آتی اور جوتا بولتے ہیں تو چارپائی سمجھ میں نہیں آتی۔تو مصنفؒ نے جواب دیا کہ لفظ کی دلالت معنی موضوع لہٗ کے مطلقاً خارج پر دلالت التزامی میں نہیں ہوتی۔

معنیٔ موضوع لہ کے خارج کی دوقسمیں:

بلکہ معنی موضوع لہٗ کے خارج کی دوقسمیں ہیں: ایک خارج لازم اورایک خارج غیر لازم۔تو لفظ کی دلالت معنی موضوع لہٗ کے خارج لازم پر ہونے کا نام دلالت التزامی ہے۔اوراسی وجہ سے دلالت التزامی میں معنی موضوع لہٗ اورمعنی خارج کے درمیان لزوم کا ہونا ضروری ہے۔خواہ لزوم معنی موضوع لہٗ اورمعنی خارج کے درمیان عقلی ہو یا عرفی۔

لزوم کا تعارف:

لزوم کہتے ہیں امر خارج کا ایسے طریقہ پر ہونا کہ جب بھی معنی موضوع لہٗ ذہن میں آئے تو وہ معنی خارج بھی یعنی لازم بھی ذہن میں آئے یا عقلی طور پر یا عرفی طور پر لزوم عقلی کی مثال جیسے عمی کی دلالت بصر پر کہ جب بھی عمی کا تصور ذہن میں ہوتا ہے تو بصر بھی ساتھ ساتھ سمجھ میں آتا ہے، چونکہ عمیٰ کہتے ہیں **عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا** کو، یعنی بصر کا نہ ہونا ایسی ذات سے جس کی شان بصیر ہو۔ اور لزوم عرفی کی مثال جیسے لفظ حاتم کی دلالت سخاوت پر کہ جب بھی عرف میں لفظ حاتم بولا جاتا ہے تو عرفی طور پر ذہن کا انتقال سخاوت کی طرف ہوتا ہے۔



و تلزمهما المطابقة ولو تقديراً و لاعكس۔

ترجمہ: اور لازم ہے دلالت تضمنی اور التزامی کو دلالت مطابقی اگرچہ تقدیراً ہو۔

سواء كان تلك الدلالة على المسمى محققة بان يطلق اللفظ و يراد به المسمى و يفهم منه الجزء او اللازم بالتبع أو مقدرة كما اذا اشتهر اللفظ فى الجزء او اللازم فالدلالة على الموضوع له وان لم يتحقق هناك بالفعل الا انها واقعة تقديراً بمعنى ان لهذا اللفظ معنى لو قصد من اللفظ لكان دلالته عليه مطابقة و الى هذا اشار بقوله

ولو تقديراً قوله و لا عكس اذ يجوزان يكون الفظ معنى بسيط لا جزء له ولا لازم له فتحققت حينئذٍ المطابقة بدون التضمن والالتزام ولو كان له معنى مركب لا لازم له تحقق التضمن بدون الالتزام او لو كان له معنى بسيط له لازم تحقق الالتزام بدون التضمن فالالتزام غير واقع في شئ من الطرفين.

دلالت مطابقی اور دلالت تضمنی والتزامی کے درمیان نسبت کا بیان:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ دلالت مطابقی اور دلالت تضمنی والتزامی کے درمیان نسبت کو بیان فرما رہے ہیں۔ لہٰذا مصنفؒ نے فرمایا کہ لازم ہے دلالت مطابقی، تضمنی والتزامی کو اور اس کا عکس نہیں ہے، یعنی دلالت تضمنی والتزامی دلالت مطابقی کو لازم نہیں ہے۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جہاں جہاں دلالت تضمنی والتزامی پائی جائے گی وہاں وہاں دلالت مطابقی ضرور پائی جائے گی۔ لیکن جہاں جہاں دلالت مطابقی پائی جائے وہاں وہاں تضمنی والتزامی کا پایا جانا ضروری نہیں۔ پس دلالت مطابقی عام مطلق ہے۔ اور دلالت تضمنی والتزامی خاص مطلق ہے۔

دلالت مطابقی کے عام اور تضمنی والتزامی کے خاص ہونے کی دلیل:

اور شارح نے اس کی دلیل یہ بیان فرمائی کہ لفظ کا دلالت کرنا جزء معنی موضوع لہٗ پر یا خارج لازم معنی موضوع لہٗ پر یہ فرع ہے لفظ کے پورے معنی موضوع

لہٰ پر دلالت کرنے کی۔ تو گویا کہ دلالت مطابقی اصل اور دلالت تضمنی والتزامی فرع ہوئی اور فرع کا وجود بغیر اصل کے نہیں ہوتا۔ البتہ اصل کا وجود بغیر فرع کے ہوتا ہے۔ پس اسی وجہ سے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ دلالت مطابقی ان دونوں کو لازم ہے اور اس کا عکس نہیں، یعنی یہ دونوں دلالت مطابقی کو لازم نہیں۔

ولاعکس کہہ کر مصنف نے عکس لغوی کی نفی کی ہے:

یہ بھی اسی جگہ سن لو! کہ ولاعکس کہہ کر مصنفؒ نے عکس لغوی کی نفی کی ہے عکس منطقی کی نفی نہیں کی ہے۔ اس لئے کہ عکس منطقی تو اس جگہ صادق ہے، چونکہ منطق میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے۔

مصنف کے کلا کا خلاصہ:

تو مطلب یہ ہوگا کہ جہاں جہاں دلالت تضمنی والتزامی ہوگی وہاں وہاں دلالت مطابقی ضرور ہوگی اور بعض ایسی جگہ کہ جہاں جہاں دلالت مطابقی ہوگی وہاں وہاں دلالت تضمنی والتزامی ہوگی۔ البتہ عکس لغوی صادق نہیں ہے۔ چونکہ لغت میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ ہی آتا ہے اور یہ صادق نہیں ہے۔ چونکہ جہاں جہاں دلالت تضمنی والتزامی ہوگی وہاں وہاں دلالت مطابقی ضرور ہوگی۔ لیکن جہاں جہاں دلالت مطابقی ہوگی وہاں وہاں ان دونوں کا ہونا ضروری نہیں۔

تضمن والتزام کا آپسی تعلق لزوم کا نہیں:

آگے شارحؒ نے یہ بھی بتلایا ہے کہ جس طرح دلالت تضمنی و التزامی ودلالت مطابقی کے لئے لازم نہیں ہے اسی طرح خود یہ دونوں بھی آپس میں ایک دوسرے کے لئے لازم نہیں ہیں۔ اس لئے کہ اگر کوئی لفظ موضوع ہو ایک ایسے معنی مرکب کے لئے کہ جس کے لئے جزء تو ہو مگر کوئی لازم نہ ہو تو وہاں دلالت تضمنی پائی جائے گی اور دلالت التزامی نہیں پائی جائے گی۔ اس لئے کہ اس جگہ کوئی لازم نہیں ہے۔ اور اگر کوئی لفظ موضوع ہو ایک ایسے معنی بسیط کے لئے کہ جس کے لئے کوئی جزء نہ ہو مگر اس کے لئے لازم ہو تو وہاں پر دلالت التزامی پائی جائے گی اور دلالت تضمنی نہیں پائی جائے گی۔ چونکہ اس جگہ کوئی جزء نہیں ہے۔ ایک بات اور سنو! مصنفؒ نے ولو تقدیراً کا لفظ بڑھا کر اک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب:

اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ جہاں جہاں دلالت تضمنی و التزامی پائی جائے گی وہاں وہاں دلالت مطابقی کا پایا جانا ضروری ہے۔ اس لئے کہ دلالت مطابقی لازم ہے، دلالت تضمنی و التزامی کو، یہ صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہم آپ کو ایسی مثال دکھلائیں گے جہاں دلالت تضمنی و التزامی پائی جا رہی ہے۔ لیکن اس جگہ دلالت مطابقی نہیں پائی جا رہی ہے۔ مثلاً اگر کوئی لفظ مشہور ہو جائے اپنے معنی موضوع لہ کے جزء میں

یا اپنے معنی موضوع لہٗ کے لازم میں تو جب بھی لفظ کا اطلاق کیا جائے گا تو شہرت کی وجہ سے اس لفظ کے معنی موضوع لہٗ کا جزء ہی سمجھ میں آئے گا۔ یا لازم ہی سمجھ میں آئے گا۔ اور کبھی بھی پورے معنی موضوع لہٗ سمجھ میں نہیں آئیں گے۔ تو دیکھئے اس جگہ دلالت تضمنی و التزامی پائی جارہی ہے بغیر دلالت مطابقی کے۔ تو مصنفؒ نے ولو تقدیراً بڑھا کر جواب دیا کہ دلالت مطابقی دلالت تضمنی والتزامی کے لئے لازم ہے۔ اگرچہ یہ لزوم تقدیراً ہی ہو تو جہاں کہیں بھی مذکورہ بالا شکل پائی جائے گی اس جگہ اگرچہ بالفعل لفظ کی دلالت جزء معنی موضوع لہٗ یا خارج لازم معنی موضوع لہٗ پر ہوگی۔ لیکن اگر ہم اس موقع پر بھی لفظ بول کر اس کے معنی مطابقی یعنی پورے معنی موضوع لہٗ کو مراد لینا چاہیں تو لے سکتے ہیں۔ اس لئے کہ لفظ کے لئے معنی موضوع لہٗ موجود ہیں تو مذکورہ بالا شکل میں بھی دلالت تضمنی والتزامی کے لئے دلالت مطابقی لازم ہے۔ اگرچہ تقدیراً ہی سہی۔

﴿والموضوع ان قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه فمركب اما تام خبر او انشاء و اما ناقص تقييدي او غيره والا فمفرد۔﴾

ترجمہ: اور لفظ موضوع اگر ارادہ کیا جائے اس کے جزء سے دلالت کا اس کے معنی کے جزء پر پس وہ مرکب ہے، یا مرکب تام ہے، خبر ہے یا انشاء ہے یا مرکب ناقص ہے تقییدی ہے یا غیر تقییدی، ورنہ پس وہ مفرد ہے۔

قوله: الموضوع ای اللفظ الموضوع ان اريد دلالة جزء منه على

جزء معناه فهو المركب و الا فهو المفرد فالمركب انما يتحقق بامور اربع الاول ان يكون اللفظ جزء والثانى ان يكون لمعناه جزء والثالث ان يدل جزء اللفظ على جزء معناه والرابع ان تكون هذه الدلالة مرادة فبانتفاء كل من القيود الاربعة يتحقق المفرد فالمركب قسم واحد و للمفرد اقسام اربع الاول ما لا جزء للفظ نحوهمزة الاستفهام والثانى مالا جزء لمعناه نحو لفظ الله والثالث مالا دلالة لجزء لفظه على جزء معناه كزيد و عبد الله علماً والرابع ما يدل جزء لفظ على جزء معناه لكن الدلالة غير مقصودة كالحيوان الناطق علما شخص انسانى. قوله اما تام اى يصح السكوت عليه كزيد قائم قوله خبر ان احتمل الصدق والكذب اى يكون من شانه ان يتصف بهما بان يقال له صادق او كاذب قوله او انشاء ان لم يحتلمهما قوله واما ناقص ان لم يصح السكوت عليه قوله تقييدى ان كان الجزء الثانى قيداً للاول نحو غلام زيد و رجل فاضل وقائم فى الدار قوله او غيره ان لم يكن الثانى قيد اللاول و نحو فى الدار قوله: والا فمفرد اى و ان لم يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه .

موضوع کی دو قسمیں ہیں مفرد ومر

مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے موضوع کی تقسیم فرما رہے ہیں کہ موضوع کی دو قسمیں ہیں۔ مرکب ومفرد۔

موضوع کی تقسیم پر اعتراض اور اس کا جواب:

مگر اس پر سب سے پہلا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ موضوع کو دو قسموں میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہم ایک ایسا موضوع بھی دکھلائیں گے جو بالاتفاق موضوع ہے مگر نہ تو وہ مفرد ہے اور نہ مرکب۔ جیسا کہ دوال اربعہ جو وضع کئے گئے ہیں اپنے مدلولات پر دلالت کرنے کے لئے تو یہ موضوع ہیں مگر نہ تو انہیں کوئی مفرد کہتا ہے اور نہ مرکب تو اس کا جواب دیا گیا کہ مصنفؒ نے اس جگہ الموضوع فرمایا ہے۔ اور ہر شخص کو معلوم ہے کہ یہ مشتق ہے اور ہر مشتق صفت ہوتا ہے اور ہر صفت کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے۔ پس اس کا موصوف بھی اس جگہ موجود ہے، مگر محذوف ہے اور وہ اللفظ ہے، تو مصنفؒ لفظ موضوع کی دو قسم مفرد و مرکب بیان فرمارہے ہیں۔ مطلق موضوع کی تقسیم نہیں فرمارہے ہیں۔

مفرد و مرکب کی تعریف:

لفظ موضوع کی دو قسمیں ہیں۔ مفرد و مرکب۔ اس لئے کہ لفظ موضوع دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے جزء کی دلالت اس کے معنی کے جزء پر مقصود ہوگی یا نہیں۔ اگر لفظ موضوع کے جزء کی دلالت اس کے معنی کے جزء پر مقصود ہے تو اسے مرکب کہتے ہیں۔ ورنہ یعنی اگر لفظ موضوع کے جزء کی دلالت اس کے معنیٰ کے جزء پر مقصود نہ ہو تو اسے مفرد کہتے ہیں۔ تو اس دلیل حصر سے یہ بات سمجھ میں آ گئی ہوگی کہ مرکب کی صرف

ایک شکل ہے اور اس کے لئے چار شرطوں کا علی سبیل الاجتماع پایا جانا ضروری ہے۔

مرکب کے لئے چار شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے:

اول: لفظ کا جزء ہو، دوم معنی کا جزء ہو۔ سوم لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت بھی کرتا ہو۔ چہارم وہ دلالت مقصود بھی ہو۔ جیسے زید قائم۔ علم نہ ہونے کی حالت میں اس میں تمام شرطیں موجود ہیں۔ لہذا یہ مرکب ہے۔

مفرد کی چار شکلیں اور اس کی مثالیں:

اور مفرد کی چار شکلیں نکلتی ہیں۔ اس لئے کہ مرکب کی چار شرطوں میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہوگئی تو وہ مفرد بن جائے گا، اور چار شکلیں یہ ہیں: اول لفظ کا جزء نہ ہو۔ جیسے ہمزہ استفہام۔ دوم لفظ کا جزء ہو پر معنی کا جزء نہ ہو جیسے لفظ اللہ (لفظ اللہ کہ اس میں لفظ کے اجزاء الف لام ہ ہیں اور اس کی جو ذات اللہ ہے)، اس کا کوئی جزء نہیں، اس لئے کہ وہ بسیط ہے۔ سوم یہ کہ لفظ کا بھی جزء ہو اور معنی کا بھی جزء ہو پر لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت نہ کرتا ہو، جیسے لفظ زید کہ اس لفظ کے اجزاء زید ہیں اور اس کے معنی ذات زید کے اجزاء مثلاً سر پیر کمر ہیں پر لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت نہیں کرتا ہے، چونکہ ایسا نہیں کہ زا دلالت کرتا ہو زید کے سر پر اور ی دلالت کرتی ہو اس کی کمر پر اور دال دلالت کرے اس کے پیر پر۔ چہارم یہ کہ لفظ کا بھی جزء ہو اور معنی کا بھی جزء ہو اور لفظ کا جزء معنی کے اجزاء پر دلالت بھی کرتا ہو۔ مگر یہ دلالت

مقصود نہ ہو۔ مثلاً حیوان ناطق جب کسی شخص کا نام رکھ دیا جائے تو لفظ کے بھی اجزاء ہوں گے۔ حیوان اور ناطق اور اس کے معنی اس شخص انسانی کی ذات کے بھی اجزاء ہوں گے کہ اس کی حقیقت حیوان ناطق ہوگی۔ اور لفظ کا جزء مثلاً حیوان اور ناطق یہ دلالت بھی کر رہا ہوگا اس ذات انسانی کے اجزاء یعنی حیوان ناطق پر مگر علمیت کی حالت میں یہ دلالت مقصود نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ علم کے وقت صرف اس شخص انسانی کی نشاندہی مقصود ہوتی ہے، اور اس بات کے بتلانے کا ارادہ نہیں ھوتا کہ یہ حیوان ناطق ہے۔ تو یہ چار شکلیں مفرد کی تھیں جو مذکورہ بالا عبارت میں بیان کی گئیں۔

مصنف کی عبارت پر ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے اپنی اس تقسیم میں مرکب کو کیوں مقدم کیا، مفرد پر؟ جبکہ مفرد بمنزلۂ جزء کے ہوتا ہے اور مرکب بمنزلہ کل کے ہوتا ہے اور جزء مقدم ہوتا ہے کل پر۔ پس مفرد کو مقدم کرنا چاہیئے مرکب پر۔ تو جواب یہ ہے کہ مرکب کا مفہوم وجودی ہے اور مفرد کا مفہوم عدمی، جیسا کہ دلیل حصر کے ضمن میں معلوم ہوگیا۔ اور وجود اشرف ہوتا ہے عدم سے اور اشرف مقدم ہوتا ہے غیر اشرف پر۔ پس اسی وجہ سے مرکب کو مقدم کیا مفرد پر۔

مرکب کی دو قسمیں مرکب تام و مرکب ناقص:

پھر آگے مصنفؒ نے مرکب کی تقسیم کی کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں۔ مرکب

تام اور مرکب ناقص۔ اس لئے کہ مرکب دو حال سے خالی نہیں یا تو اس پر متکلم کا سکوت صحیح ہوگا یا نہیں۔ اگر اس پر متکلم کا سکوت صحیح ہے تو اسے مرکب تام کہتے ہیں۔ اور اگر اس پر متکلم کا سکوت صحیح نہیں تو اسے مرکب ناقص کہتے ہیں۔

مرکب تام کی تعریف پر اعتراض اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ آپ کا یہ فرمانا کہ مرکب تام وہ مرکب ہے جس پر متکلم کا سکوت صحیح ہو، یہ صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ ہم آپ کو ایسا مرکب تام دکھلائیں گے جو بالاتفاق مرکب تام ہے۔ جیسے ضرب زید مگر اس پر متکلم کا سکوت صحیح نہیں۔ اس لیے کہ ضرب کے فعل متعدی ہونے کی وجہ سے اس میں مفعول کی ضرورت ہے۔ تو اس کا جواب دیا گیا کہ مرکب پر متکلم کے سکوت کے صحیح ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ اس میں کسی چیز کی ضرورت ہی باقی نہیں ہے بلکہ متکلم کے سکوت کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ متکلم جب بول کر خاموش ہو تو مخاطب کو مسند اور مسند الیہ کا احتیاج و انتظار نہ رہے اور یہ بات ضرب زید میں موجود ہے۔ لہٰذا اسی وجہ سے یہ مرکب تام ہے۔ پس اب کوئی اشکال کی بات نہیں۔

مرکب تام کی دو قسمیں ہیں خبر و انشاء:

پھر مرکب تام کی دو قسمیں ہیں: خبر اور انشاء۔ اس لیے کہ مرکب تام دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اس میں صدق اور کذب کا احتمال ہوگا، یا نہیں۔ اگر ہے تو اسے خبر

کہتے ہیں۔ جیسے زید قائم اور اگر نہیں ہے تو اسے انشاء کہتے ہیں۔ اور انشاء کی مختلف قسمیں ہیں: امر، جیسے: اضرب۔ نہی جیسے لاتضرب۔ تمنی، ترجی، قسم وغیرہا۔

قسم کا حاصل:

قسم کے معنی آتے ہیں خبر کی دو جہتوں یعنی صدق وکذب میں سے جہت صدق کو مؤکد کرنا۔

خبر کی تعریف پر اعتراض اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ آپ کا یہ فرمانا کہ خبر اس مرکب تام کو کہتے ہیں جس میں صدق وکذب کا احتمال ہو یہ صحیح نہیں۔ اس لیے کہ ہم بعض خبریں ایسی دکھلائیں گے جو بالاتفاق خبر ہیں مگر ان میں صرف یا تو صدق کا احتمال ہے اور کذب کا نہیں، جیسے اللہ احد اور یا صرف کذب کا احتمال ہے صدق کا نہیں۔ جیسے السماء تحتنا والارض فوقنا۔ تو اس کے دو جواب دیئے گئے۔

پہلا جواب:

اول یہ کہ خبر کی تعریف میں واؤ معنی میں أو کے ہے اور مطلب یہ ہے کہ خبر اس مرکب تام کو کہتے ہیں جس میں صدق یا کذب کا احتمال ہو، یعنی ان دونوں میں سے کوئی ایک ہو۔

دوسرا جواب:

اور دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جس میں لفظ کی طرف نظر کرنے کے اعتبار سے صدق وکذب کا احتمال ہو قطع نظر کرتے ہوئے امور خارجیہ سے یعنی جس خبر کی شان امور خارجیہ سے صرف نظر کرتے ہوئے محض لفظ کے اعتبار سے یہ ہو کہ وہ صدق وکذب کا احتمال رکھے۔ پس ماقبل کی مثالیں اسی درجہ میں ہیں کہ نفس لفظ کے اعتبار سے ان میں صدق وکذب کا احتمال موجود ہے۔ اگرچہ امور خارجیہ مثلاً مشاہدے اور تجربے کی طرف نظر کرنے کے بعد صرف صدق یا کذب کا احتمال ہے لیکن نفس الفاظ خبر میں امور خارجیہ سے صرف نظر کرتے ہوئے دونوں احتمال موجود ہیں۔

مرکب ناقص کی دو قسمیں ہیں تقییدی وغیر تقییدی:

اور اسی طرح مرکب ناقص کی بھی دو قسمیں ہیں۔ تقییدی اور غیر تقییدی۔ اس لئے کہ مرکب ناقص دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو جزء ثانی جزء اول کے لئے قید ہوگا یا نہیں۔ اگر جزء ثانی جزء اول کے لئے قید ہے تو اسے مرکب تقییدی کہتے ہیں۔ جیسے غلام زید، رجل فاضل۔ اور اگر جزء ثانی جزء اول کے لئے قید نہیں ہے تو مرکب غیر تقییدی کہتے ہیں۔ جیسے فی الدار خمسۃ عشر۔

مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ

ورنہ پس وہ مفرد ہوگا۔ یعنی اگر لفظ کے جزء کی دلالت معنی کے جزء پر مقصود نہ ہو تو وہ لفظ موضوع مفرد ہوگا۔ اب آگے مصنفؒ مندرجہ ذیل عبارت سے مفرد کی

تقسیم فرما رہے ہیں۔اور مفرد کی تقسیم تین قسموں پر فرمائیں گے۔

﴿وهـو ان استـقـل فـمـع الـدلالة بهيئته على احد الازمنة الثلاثة كلمة و بدونها اسم والافادة۔﴾

تـرجمه: اوروہ (مفرد) اگر مستقل ہو پس بہیئتہ تینوں زمانوں میں سے ایک زمانہ پر دلالت کرنے کے ساتھ کلمہ ہے۔اور بغیر اس کے اسم ہے۔ورنہ پس وہ ادات ہے۔

قوله: و هو ان استقل فی الدلاة علی معناه بان لایحتاج فیها الی ضم ضميمة قوله بهيئته بان يكون بحيث كلما تحققت هيئته التركيبية فی ماد ة موضوعة متصرفة فيها فهم واحد من الازمنة الثلثة مثلاً هيئة نصر و هی المشتملة علی ثلثة حروف مفتوحة متوالية كلما تحقق فهم الزمان الماضی لكن بشرط ان يكون تحققها فی ضمن مادة موضوعة متصرفة فيها فلا يرد النقض بنحو جسق و حجر قوله كلمة فی عرف المنطقيين و فی عرف النحاة فعل قوله و الافاداة ای و ان لم يستقل فی الدلاة فاداة فی عرف المنطقيين و حرف فی عرف النحاة.

مفرد کی استقلال وعدم استقلال معنی کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں کلمہ،اسم،ادات:

عبارت میں مصنفؒ نے مفرد کی پہلی تقسیم استقلال معنی اور عدم استقلال معنی

کے اعتبار سے کی ہے اوراس کے ماتحت تین قسمیں ہیں: کلمہ، اسم، اداۃ۔ اس لئے کہ مفرد دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کے معنی مستقل ہوں گے یا نہیں۔ اگر اس کے معنی مستقل ہیں، یعنی اپنے معنی پر دلالت کرنے کے لئے ضم ضمیمہ کا محتاج نہیں ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو بہیئتہ تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ پر دلالت کرے گا یا نہیں۔ اگر بہیئتہ تینوں زمانوں میں سے کسی زمانہ پر دلالت کرتا ہے تو اسے منطقیوں کی اصطلاح میں کلمہ اور نحویوں کی اصطلاح میں فعل کہتے ہیں۔ جیسے ضرب اور نصر وغیرہ۔ اور اگر بہیئتہ تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ پر دلالت نہ کرتا ہو تو اسے دونوں کی اصطلاح میں اسم کہتے ہیں۔ جیسے زید وغیرہ۔ اور اگر مفرد کے معنی مستقل نہ ہوں تو اسے منطقیوں کی اصطلاح میں اداۃ اور نحویوں کی اصطلاح میں حرف کہتے ہیں۔

ادات کا تعارف:

اداۃ کے معنی لغت میں اٰلہَ کے آتے ہیں، تو چونکہ حرف بھی حال غیر کے پہچاننے کا آلہ ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے حرف کو بھی اداۃ کہتے ہیں۔ جیسے سرت من البصرۃ میں سیر کی حالت مبتداء ہونے کی ہے اور بصرہ کی حالت مبتدا منہ ہونے کی ہے۔ مگر ان کے مبتداء اور متبداء منہ ہونے کی حالت کا پتہ نہیں چل سکتا جب تک کہ لفظ مَن کا استعمال ان دونوں کے درمیان میں نہ کیا جائے۔ پس دیکھو لفظ مَن مثال مذکور میں حال غیر کے پہچاننے کا آلہ ہے۔

کلمہ کی تعریف میں بہیئتہ کے اضافہ پر اعتراض اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے کلمہ کی تعریف میں بہیئتہ کے لفظ کا اضافہ کیوں کیا؟ تو جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے بہیئتہ کا لفظ بڑھا کر اسمائے ظروف زمانیہ مثلاً غداً، الیوم، امس وغیرہ کو کلمہ سے نکال دیا، چونکہ یہ سب بھی زمانہ پر دلالت کرتے ہیں۔ مگر بہیئتہ زمانہ پر دلالت نہیں کرتے بلکہ بمادتہٖ زمانہ پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر یہ بہیئتہ زمانہ پر دلالت کرتے تو جہاں کہیں بھی ان کی ہیئت پائی جاتی وہیں زمانہ پر دلالت ہوتی مادہ لاکھ بدلتا رہتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لئے کہ مثلاً النوم اور الصوم میں الیوم کی ہیئت موجود ہے مگر زمانہ پر دلالت نہیں ہے۔ پس اس سے معلوم ہو گیا کہ اسمائے ظروف زمانیہ بہیئتہ زمانہ پر دلالت نہیں کرتے، لہٰذا کلمہ کی تعریف میں بہیئتہ کی قید لگانے سے یہ نکل گئے اور اگر مصنفؒ بہیئتہ کی قید کا اضافہ نہ کرتے اور صرف یہ کہہ دیتے کہ جس مفرد کے معنی مستقل ہوں اور وہ تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ پر دلالت کرے تو ایسی حالت میں اسمائے ظروف زمانیہ اپنے تینوں زمانوں میں سے ایک زمانہ پر دلالت کرنے کے لحاظ سے کلمہ میں داخل ہو جاتے۔

ہیئت کا تعارف:

ہیئت کہتے ہیں ہر اس صورت کو جو حروف وحرکات اور سکنات کی ترتیب دینے سے حاصل ہو۔

بہیئتہ زمانہ پر دلالت کرنے کا مطلب:

اور بہیئتہ زمانہ پر دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جہاں کہیں یہ ہیئت موجود ہو خواہ جس مادہ کے ضمن میں بھی ہو زمانہ پر دلالت موجود ہو اور جب کبھی ہیئت بدل جائے تو زمانہ بھی بدل جائے، جیسے ضرب اور نصر میں فعل کی ہیئت ہے اور اس ہیئت کے ہونے کی بناء پر یہ زمانۂ ماضی پر دلالت کرتے ہیں، لہٰذا فعل کی ہیئت جس مادہ میں موجود ہوگی وہ زمانۂ ماضی پر دلالت کرے گی، جیسے قتل. فتح، اکل وغیرہ۔اور جب کبھی اس کی ہیئت بدل جائے گی تو زمانہ بھی بدل جائے گا۔خواہ مادہ وہی کیوں نہ موجود ہو، جیسے ضرب سے یضرب۔تو دیکھو اگر چہ یضرب میں وہی مادہ موجود ہے جو ضرب میں ہے، مگر چونکہ یضرب کی ہیئت ضرب کی ہیئت نہیں ہے۔اسی وجہ سے اس کا زمانہ بدل گیا اور یضرب بجائے زمانۂ ماضی پر دلالت کرنے کے حال یا استقبال پر دلالت کرنے لگا۔پس معلوم ہوا کہ ضرب وغیرہ بہیئتہ زمانہ پر دلالت کرتے ہیں، چونکہ اس میں ہیئت کے بدلنے سے زمانہ بھی بدل جاتا ہے، لہٰذا یہ کلمہ ہے۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ضرب فعل کی ہیئت ہونے کی وجہ سے بہیئتہ زمانۂ ماضی پر دلالت کرتا ہے، یہ صحیح نہیں ہے۔اس لئے کہ ہم آپ کو ایک لفظ جیسے جَسَقَ دکھلا رہے ہیں کہ یہ فعل کی ہیئت پر ہے پر یہ زمانۂ ماضی پر دلالت نہیں کرتا، تو جواب دیا گیا کہ

فعل کی ہیئت زمانۂ ماضی پر دلالت کرتی ہے۔مگر اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ ہیئت کسی مادہ موضوعہ میں موجود ہو۔یعنی ایسے مادہ میں موجود ہو جو کسی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ اور جسق کا مادہ چونکہ کسی معنی کے لئے موضوع نہیں ہے۔پس مادہ موضوعہ کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے جسق میں فعل کی ہیئت زمانۂ ماضی پر دلالت نہیں کرتی۔

فعل کی ہیئت پر ہونے کے باوجود فعل نہیں ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ حَجَرَ میں فعل کی ہیئت موجود ہے اور یہ پتھر کے معنی کے لئے موضوع بھی ہے، یعنی حجر کے مادہ میں موضوعہ فعل کی ہیئت موجود ہے، پھر بھی زمانۂ ماضی پر دلالت نہیں ہو رہی ہے۔تو اس کا جواب دیا گیا کہ فعل کی ہیئت کے زمانۂ ماضی پر دلالت کرنے کے لئے ایک اور بھی شرط ہے، وہ یہ کہ فعل کی ہیئت ایک ایسے مادہ موضوعہ میں موجود ہو جو متصرف بھی ہو۔یعنی جس میں گردان بھی جاری ہوتی ہو۔تو اگر چہ حجر میں مادہ موضوعہ تو ہے لیکن اس میں گردان نہیں ہوتی۔پس اسی وجہ سے فعل کی ہیئت حجر میں زمانۂ ماضی پر دلالت نہیں کرتی۔فاتضح الامر کما کان حقہ فلا اشکال علیہ۔

کلمہ منطقی اور فعل نحوی میں فرق:

اب سوال ہوتا ہے کہ کلمۂ منطقی اور فعل نحوی کے درمیان کچھ فرق ہے یا نہیں؟ تو جواب دیا گیا کہ ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، یعنی کلمۂ منطقی خاص مطلق ہے اور فعل نحوی عام مطلق

ہے۔ خاص کہتے ہیں جس کے ہر ہر فرد پر عام صادق آئے اور عام کہتے ہیں جس کے ہر ہر فرد پر خاص صادق نہ آئے۔ پس جہاں جہاں کلمۂ منطقی پایا جائے گا وہاں وہاں فعل نحوی کا پایا جانا ضروری نہیں جیسا کہ مثلاً اضرب اور نضرب فعل نحوی تو ہے مگر کلمہ نہیں۔ اس لئے کہ اضرب کا ہمزہ دلالت کرتا ہے واحد متکلم پر اور ضَ، رَ، بَ دلالت کرتے ہیں معنی مصدری پر۔ علی ہذا القیاس۔ نضرب میں نَ دلالت کرتا ہے جمع متکلم پر اور ضَ، رَ، بَ دلالت کرتے ہیں معنی مصدری پر۔ پس چونکہ ان میں لفظ کا جزء دلالت کرنے والا ہے معنی کے جزء پر اور جس کے لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرے وہ منطقیوں کے یہاں مرکب ہوتا ہے اور کلمہ مفرد کے اقسام میں سے ہے۔ پس جب اضرب اور نضرب مرکب ہو گئے جزء لفظ کے جزء معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے تو یہ کلمہ نہیں بن سکا۔ لہٰذا مثال مذکور پر فعل نحوی تو صادق ہے مگر کلمہ منطق نہیں۔

حرف نحوی اور اداۃ منطقی میں فرق:

شبہ ہوتا ہے کہ اچھا اداۃ منطقی اور حرف نحوی کے درمیان کچھ فرق ہے یا نہیں۔ تو جواب دیا گیا کہ ان دونوں کے درمیان بھی یہی فرق ہے کہ اداۃ منطقی اور حرف نحوی کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ مگر یہاں اداۃ منطقی عام مطلق ہے اور حرف نحوی خاص مطلق ہے۔ یعنی جہاں جہاں حرف نحوی پایا جائے گا وہاں وہاں اداۃ منطقی کا پایا جانا ضروری ہے۔ لیکن جہاں جہاں اداۃ منطقی پایا جائے وہاں وہاں حرف نحوی کا پایا جانا ضروری نہیں۔

مثال سے وضاحت:

شبہ ہوا کہ وہ کونسی جگہ ہے جہاں اداۃ منطقی تو صادق آ رہا ہے مگر حرف نحوی صادق نہیں آ رہا ہے۔تو جواب دیا گیا کہ افعال ناقصہ تمام کے تمام مسند الیہ نہیں ہیں۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔لہٰذا اگر ہم ان کا مسند نہ ہونا بھی ثابت کر دیں تو ہمارا دعویٰ ثابت ہو جائے گا کہ افعال ناقصہ تمام کے تمام اداۃ (حرف) ہیں۔ چونکہ نہ تو یہ مسند الیہ ہوں گے اور نہ مسند۔ مثلاً کان زید میں کان مسند الیہ تو نہیں ہے۔اب پوچھنا یہ ہے کہ یہ مسند بھی ہے یا نہیں؟ تو اگر یہ کہا جائے کہ یہ مسند ہے تو کان زید کو تام ہو جانا چاہئے، چونکہ اس میں مسند الیہ زید اور مسند کان موجود ہے اور جملہ مسند اور مسند الیہ سے مل کر تام ہو جاتا ہے۔لہٰذا کان زید کو قائماً خبر کی طرف محتاج نہ ہونا چاہئے۔ حالانکہ کوئی بھی کان زید کو بغیر اس کی خبر قائماً کے لائے ہوئے تمام نہیں کہتا۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ جب کان ایک خبر کی طرف محتاج ہے تو کان مسند بھی نہیں ہے جس طرح کہ یہ مسند الیہ نہیں ہے۔ پس ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا کہ یہ اداۃ ہے۔لہٰذا دیکھو اس جگہ اداۃ منطقی تو صادق آ رہا ہے مگر حرف نحوی صادق نہیں آ رہا ہے۔ چونکہ نحو میں تمام افعال ناقصہ کو فعل کہا جاتا ہے جیسا کہ خود اس کے نام سے ظاہر ہے۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ جب افعال ناقصہ منطقیوں کے یہاں اداۃ ہیں تو منطقی لوگ

اس کا نام کلمات وجودیہ کیوں رکھتے ہیں۔ جواب دیا گیا کہ ادنی مناسبت کی وجہ سے۔ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح کلمہ زمانہ پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح یہ افعال ناقصہ بھی زمانہ پر دلالت کرتے ہیں۔

﴿و ایضاً ان اتحد معناه فمع تشخصه وضعاً علم وبدونه متواط ان تساوت افراده و مشكك ان تفاوتت باولية او اولوية۔﴾

ترجمہ: اور نیز اگر متحد ہوں مفرد کے معنی پس مع اپنے تشخص وضعی کے ساتھ علم ہے۔ اور بغیر اس کے متواطی ہے۔ اگر برابر ہوں اس کے افراد، اور مشکک ہے اگر متفاوت ہوں اس کے افراد اولیت کے ساتھ یا اولویت کے ساتھ۔

قوله: و ایضاً مفعول مطلق لفعل محذوف ای آض ایضا ای رجع رجوعا و فيه اشارة الى ان هذه القسمة ايضا لمطلق المفرد لا للاسم و فيه بحث لانه يقتضى ان يكون الحرف والفعل اذا كانا متحدى المعنى داخلين فى العلم والمتواطى والمشكك مع انهم لايسمونها بهذه الاسامى بل قد حقق فى موضوعه ان معناهما لا يتصف بالكلية والجزئية تامل فيه قوله ان اتحد اى وحد معناه قوله فمع تشخصه اى جزئيته قوله وضعا اى بحسب الوضع دون الاستعمال لان ما يكون مدلوله كليا فى الاصل و مشخصا فى

الاستعمال كاسماء الاشارة على راى المصنف لا يسمى علما و ههنا كلام اٰخر وهو ان المراد بالمعنى فى هذا التقسيم اما الموضوع له تحقيقا او مااستعمل فيه اللفظ سواء كان وضع اللفظ بازائه تحقيقا اوتاويلا فعلى الاول لايصح عد الحقيقة والمجاز من اقسام متكثر المعنى و على الثانى يدخل نحو اسماء الاشارة على مذهب المصنف فى متكثر المعنى و يخرج عن افراد متحد المعنى فلا حاجة فى اخراجها الى التقييد بقوله وضعا قوله ان تساوت افراده بان يكون صدق هذاالمعنى الكلى على تلك الافراد على السوية قوله ان تفاوت اى يكون صدق هذا المعنى على بعض افراده مقدما على صدقه على بعض اٰخر بالعلية او يكون صدقه على بعض اولى و انسب من صدق على بعض اٰخر و غرضه من قول ان تفاوتت باولية اولوية مثلا فان التشكيك لاينحصر فيهما بل قد يكون بالزيادة والنقصان او بالشدة والضعف.

مفرد کی تقسیم وحدت معنی کے اعتبار سے:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ مفرد کی دوسری تقسیم وحدت معنی کے اعتبار سے بیان فرمارہے ہیں۔مگر مصنفؒ نے مفرد کی اس دوسری تقسیم فرمانے سے پہلے ایضاً کا لفظ بڑھایا ہے۔

ایضاً ترکیب میں کیا ہے؟

اس پر شبہ ہوتا ہے کہ ایضاً ترکیب میں کیا واقع ہے اور مصنفؒ نے اس کا اضافہ کیوں کیا؟

تو جواب دیا گیا کہ ایضاً ترکیب میں مفعول مطلق ہے آضَ فعل محذوف کا لہٰذا عبارت ہوگی آض ایضاً یعنی رجع رجوعاً یعنی لوٹا مصنفؒ لوٹنا اسی مفرد کی تقسیم کی طرف جس سے ابھی فارغ ہوا۔

مصنف کے ایضاً بڑھانے کی وجہ:

اور ایضاً کا لفظ بڑھا کر مصنفؒ نے اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ جس طرح پہلی تقسیم کا مقسم مفرد تھا، اسی طرح اس تقسیم کا مقسم بھی مفرد ہے۔ اور اس کی ضرورت اس وجہ سے پڑی کہ بعضے لوگوں نے یوں کہہ دیا کہ اس تقسیم کا مقسم اسم ہے، اس لئے کہ اگر اس تقسیم کا مقسم مفرد کو قرار دیا جائے تو مفرد مع اپنے اقسام ثلاثہ یعنی اسم، کلمہ، اداۃ کے اس کا مقسم بنے گا۔ تو جس طرح اسم کی تین قسمیں: علم، کلی متواطی اور کلی مشکک ہیں، اسی طرح کلمہ اور اداۃ کی بھی یہ تین قسمیں ہوجائیں گی۔ اور اسم کے ساتھ ساتھ کلمہؔ واداتؔ کا بھی کلیت و جزئیت کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ کلمہ و ادات یعنی فعل وحرف کلیت و جزئیت کے ساتھ متصف نہیں ہوتے۔ اس لئے کہ کلیت و جزئیت کے ساتھ صرف وہی شئ متصف ہوتی ہے جس کے معنی ہمیشہ مستقل ہوں۔ اور یہ سب کو

معلوم ہے کہ ادات یعنی حرف کے معنی مستقل نہیں ہوتے۔اور کلمہ یعنی فعل کے معنی مستقل تو ہوتے ہیں مگر بتمامہ مستقل نہیں ہوتے۔اس لئے کہ اس میں نسبت الیٰ فاعل مااور زمانہ کا مفہوم غیر مستقل ہے۔پس اسی وجہ سے اس تقسیم کا مقسم مفرد نہیں ہے۔ بلکہ اسم ہے۔ چونکہ اسم ہی کے معنی بتمامہ مستقل ہیں۔اور یہی کلیت و جزئیت کے ساتھ متصف ہوسکتا ہے۔تو مصنفؒ نے ایضاً بڑھا کر جواب دیا کہ نہیں اس تقسیم کا مقسم بھی مفرد ہی ہے۔اس لئے کہ اگر اس کا مقسم بجائے مفرد کے اسم کو قرار دیا جائے گا تو انتشار مقسم لازم آئے گا۔ اس لئے کہ پہلی تقسیم کا مقسم بھی مفرد ہی ہے۔اور اخیر کی تقسیم کا مقسم بھی مفرد ہی ہوگا۔ لہٰذا انتشار مقسم سے بچتے ہوئے اس تقسیم کا مقسم بھی مفرد ہی کو قرار دیا جائے گا۔

مفرد کی دو قسموں کا بیان:

لیکن مفرد کی دو قسمیں ہیں: ایک مطلق مفرد، دوسرے مفرد مطلق۔ مطلق مفرد کہتے ہیں **ما یتحقق بتحقق فرد ما و ینتفی بانتفاء جمیع افرادہ**۔یعنی جس کا تحقق ہوجائے ایک فرد کے متحقق ہونے کی وجہ سے اور منتفی ہو تمام افراد کے منتفی ہونے کی وجہ سے۔اور مفرد مطلق کہتے ہیں **ما یتحقق بتحقق جمیع افرداہ**، یہ کلی متواطی ہے۔پس اسی وجہ سے کلی مشکک کو کلی مشکک کہتے ہیں۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ تفاوت وتشکک کی چار شکلیں ہیں: تفاوت بالاولیۃ اور تفاوت

بالاولویۃ، تفاوت بالشدۃ، تفاوت بالزیادۃ۔ لہٰذا مصنفؒ نے صرف اول ہی کی دو قسمیں کو کیوں بیان کیا۔ اس سے وہم پیدا ہوتا ہے اس بات کا کہ تفاوت کی صرف دو شکلیں ہیں: تو اس کا جواب دیا گیا کہ مصنفؒ کے کلام میں باولیۃ واولویۃ کے بعد مثلاً محذوف ہے، لہٰذا اب مصنفؒ کی عبارت کا خلاصہ یہ ہوگا کہ تفاوت کی یہ دو قسمیں مثال کے طور پر بیان کی گئی ہیں۔ حصر کے طور پر نہیں۔ لہٰذا اب کوئی اشکال کی بات نہیں۔

تفاوت باولیت کا مطلب:

تفاوت بالاولیۃ کہتے ہیں کہ کلی کا صادق آنا اپنے بعض افراد پر علت بن کر دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کے لئے۔ یعنی کلی صادق آئے اپنے بعض افراد پر علت بن کر اور دوسرے بعض افراد پر معلول بن کر جیسے وجود کہ یہ کلی مشکک ہے۔ چونکہ یہ وجود باری تعالیٰ پر صادق آتا ہے علت بن کر اور جملہ ممکنات کے وجود پر صادق آتا ہے معلول بن کر۔

تفاوت باولویت کا مطلب:

اور تفاوت باولویۃ کا مطلب یہ ہے کہ کلی صادق آئے اپنے بعض افراد پر اولیٰ بن کر اور دوسرے بعض افراد پر غیر اولی بن کر۔ یعنی کلی کا صدق اپنے بعض افراد پر بلاواسطہ ہو اور دوسرے بعض افراد پر بالواسطہ ہو۔ جیسے ضوء کہ اس کا صدق سورج کی ٹکیہ پر بلاواسطہ ہے اور درودیوار پر بواسطہ سورج کے ہے۔

تفاوت بالشدۃ کا مطلب:

اورتفاوت بالشدۃ کا مطلب یہ ہے کہ کلی صادق آئے بعض افراد پر شدۃ کے ساتھ اور دوسرے بعض افراد پر ضعف کے ساتھ جیسے سوآد و بیاض۔

تفاوت بالزیادۃ کا مطلب:

اورتفاوت بالزیادۃ کا مطلب یہ ہے کہ کلی صادق آئے اپنے بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ اور دوسرے بعض افراد پر نقصان کے ساتھ جیسے لفظ ''تھان'' کہ صادق آتا ہے بارہ گز والے پر نقصان کے ساتھ اور چوبیس گز والے پر زیادت کے ساتھ۔

شدت اور زیادت میں فرق:

ہاں شدت وزیادۃ کے درمیان ایک فرق تو یہی ہے کہ شدت کے مقابلہ میں ضعف اور زیادت کے مقابلہ میں نقصان کا استعمال ہوتا ہے، اور دوسرا فرق یہ ہے کہ شدت وضعف کا استعمال کیفیات میں ہوتا ہے۔اور زیادت ونقصان کا استعمال کمیات میں ہوتا ہے۔

ان اتحد معناہٗ میں معنی سے کیا مراد ہے؟

مصنفؒ نے فرمایا ہے: ان اتحد معناہ۔تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ مصنفؒ کے

کلام میں معنی سے مراد معنی موضوع لہٗ ہے یا معنی مستعمل فیہ۔ اگر مصنفؒ کے کلام میں معنی سے مراد معنی موضوع لہٗ لیا جائے تو حقیقت ومجاز کا اگلی تقسیم میں جو کثرت معنی کے لحاظ سے ہے شمار کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ چونکہ حقیقت ومجاز دونوں کے دونوں لفظ کے معنی موضوع لہٗ نہیں ہیں۔ اور حالانکہ اگلی تقسیم میں وان کثر میں ھو ضمیر کا مرجع یہی معنی ہے۔ اور اگر مصنفؒ کے کلام میں معنی سے مراد معنی مستعمل فیہ لیا جائے تو اس تقسیم کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر لفظ کے معنی مستعمل فیہ واحد ہوں تو اس کی تین قسمیں ہیں۔ لہٰذا اس وقت اسمائے اشارات وحدت معنی کی تقسیم میں داخل نہیں ہوں گے۔ چونکہ ان کے معنی مستعمل فیہ کثیر ہیں۔ پس ان کے نکالنے کے لئے وضعاً کی قید کی کوئی ضرورت نہیں۔ لہٰذا اس وقت مصنفؒ کا وضعًا کی قید کا ذکر کرنا لغو ہو جائے گا۔ پس اس کا کیا جواب ہے؟ تو جواب دیا گیا کہ مصنفؒ کے کلام میں۔

صنعت استخدام کا مفہوم:

صنعت استخدام اختیار کیا جائے گا اور صنعت استخدام کہتے ہیں کہ کسی لفظ کے دو معنی ہوں تو جب اس لفظ کو ذکر کیا جائے تو اس کے ایک معنی مراد لیے جائیں اور جب اس کی طرف ضمیر راجع کی جائے تو اس کے دوسرے معنی مراد ہوں۔ لہٰذا جب مصنفؒ نے ان اتحد معناہ فرمایا تو اس وقت معنی سے مراد معنی موضوع لہٗ لیا گیا۔ اور چونکہ اسمائے اشارات کے معنی موضوع لہٗ کثیر نہیں ہیں بلکہ واحد ہیں۔ پس وہ اس تقسیم میں داخل ہو گئے۔ لہٰذا وضعاً کی قید لگا کر مصنفؒ نے ان کو نکال دیا۔ اور وضعاً کی قید

بیکار نہیں ہوئی۔ اور جب معنی کی طرف اگلی تقسیم میں کثر کی ضمیر کو راجع کیا تو اس جگہ معنی سے مراد معنی مستعمل فیہ لیا گیا۔ لہٰذا حقیقت و مجاز کا کثرت معنیٰ کے اقسام میں سے شمار کرنا صحیح ہو گیا۔ چونکہ حقیقت و مجاز دونوں معنی مستعمل فیہ ہیں۔ فلا اشکال علیہ۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے ان اتحد معناہ فرمایا ہے اور اتحاد کہتے ہیں۔ اشتراک الشیئین فی امر کو۔ پس مفرد کے معنی میں اتحاد پائے جانے کے لئے کم از کم دو معنی کا ہونا ضروری ہوگا۔ حالانکہ یہ تقسیم وحدت معنی کے اعتبار سے ہے۔ پس مصنفؒ کا ان اتحد معناہ فرمانا صحیح نہیں ہے تو جواب دیا گیا کہ مصنفؒ نے اگرچہ فرمایا اتحد جو مزید فیہ ہے مگر معنی میں واحد مجرد کے ہے، لہٰذا اب ترجمہ یہ ہوگا کہ اگر واحد ہوں مفرد کے معنی۔ لہٰذا اب کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔ فلا اعتراض علیہ۔

﴿و ان کثر فان وضع لکل ابتداء فمشترک والا فان اشتہر فی الثانی فمنقول ینسب الی الناقل والا فحقیقۃ و مجاز۔﴾

ترجمہ اور اگر کثیر ہوں مفرد کے معنی مستعمل فیہ۔ پس اگر وضع کیا گیا ہو ہر معنی کے لئے الگ الگ تو مشترک ہے ورنہ پس اگر مشہور ہو گیا معنی ثانی میں تو وہ منقول ہے نسبت کرتے ہوئے ناقل کی طرف ورنہ پس حقیقت اور مجاز ہے۔

قولہ: و ان کثر ای اللفظ ان کثر معناہ المستعمل ھو فی فلا یخلو اما ان یکون موضوعا لکل واحد من تلک المعانی ابتداء بوضع علحدۃ او لا یکون کذالک والاول یسمی مشترکا کالعین للباصرۃ والذھب والرکبۃ والذات و علی الثانی فلا محالۃ ان یکون اللفظ موضوعا بواحد من تلک المعانی اذ المفرد قسم من اللفظ الموضوع ثم انہ ان استعمل فی معنی اخر فان اشتھر فی الثانی و ترک استعمالہ فی المعنی الاول بحیث یتبادر منہ الثانی اذا اطلق مجردا عن القرائن فھذا یسمی منقولا و ان لم یشتھر فی الثانی ولم یھجر فی الاول بل یستعمل تارۃ فی الاول و اخری فی الثانی فان استعمل فی الاول ای المعنی الموضوع لہ یسمی اللفظ حقیقۃ و ان استعمل فی الثانی الذی ھو غیر موضوع لہ یسمی مجازا ثم اعلم ان المنقول لا بدلہ من ناقل من المعنی الاول المنقول عنہ الی المعنی الثانی المنقول الیہ فھذا الناقل اما اھل الشرع او اھل العرف العام او اھل عرف واصطلاح خاص کالنحوی مثلا فعلی الاول یسمی منقولا شرعیاً وعلی الثانی منقولا عرفیا و علی الثالث اصطلاحیا و الی ھذا اشار بقولہ ینسب الی الناقل.

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ مفرد کی تیسری تقسیم کثرت معنی کے اعتبار سے بیان فرمارہے ہیں اور یہ تمہیں پہلے سے معلوم ہے کہ اس عبارت میں کثر میں ضمیر کا

مرجع معنی ہے اور معنی سے مراد معنی مستعمل فیہ ہے۔

کثرت معنی کے اعتبار سے مفرد کی چار قسمیں ہیں:

اس تقسیم کے تحت چار قسمیں ہیں: مشترک، منقول، حقیقت، مجاز۔ اس لئے کہ لفظ موضوع مفرد کے معنی اگر کثیر ہوں وہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو ہر معنی کے لئے الگ الگ طور پر وضع کیا گیا ہوگا یا نہیں۔ اگر ہر معنی کے لئے الگ الگ طور پر وضع کیا گیا ہے۔ متعدد اوضاع کے ساتھ تو اس کو مشترک کہتے ہیں۔ جیسے لفظ عین کہ کبھی کسی واضع نے اس کو وضع کیا آنکھ کے لئے اور کسی نے وضع کیا ذات کے لئے۔ اور کبھی کسی نے وضع کیا چشمہ کے لئے۔ والیٰ غیر ذالک۔ اور اگر ہر معنی کے لئے ابتداء الگ الگ طور پر وضع نہیں کیا گیا۔ بلکہ وضع کیا گیا کسی ایک معنی کے لئے اور استعمال ہونے لگا کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں بھی تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس لفظ کا استعمال معنی ثانی میں ایسے طور پر مشہور ہو گیا ہوگا کہ معنی اول بالکل متروک ہو گئے ہوں گے۔ یا نہیں۔ اگر اس کا استعمال معنیٰ ثانی میں ایسے طور پر مشہور ہو گیا کہ معنیٰ اول بالکل متروک ہو گئے۔ یعنی جب کبھی بھی لفظ بغیر قرینہ کے بولا جائے تو ذہن کا انتقال معنی ثانی ہی کی طرف ہو تو اس کو منقول کہتے ہیں۔ اور اگر لفظ کا استعمال معنی ثانی میں ایسے طریقہ پر مشہور نہیں ہوا کہ معنی اول بالکل متروک ہو گئے ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو لفظ کا استعمال معنی اول یعنی معنی موضوع لہٗ میں ہوگا یا معنی ثانی میں۔ یعنی غیر موضوع لہٗ میں ہوگا۔ اگر لفظ کا استعمال معنی اول میں ہو تو اسے

حقیقت کہتے ہیں۔ اور اگر معنی ثانی میں ہو تو اسے مجاز کہتے ہیں۔ جیسے لفظ ''اسد'' کو واضع نے وضع کیا ہے حیوان مفترس کے لئے، مگر علاقہ مشابہت کی وجہ سے اس کا استعمال ہونے لگا رجل شجاع میں، تو جب لفظ کا استعمال حیوان مفترس میں ہو تو حقیقت کہا جائے گا اور جب اس کا استعمال رجل شجاع میں ہو تو مجاز کہا جائے گا۔

حقیقت ومجاز کا مفہوم:

حقیقت کو حقیقت اور مجاز کو مجاز اس وجہ سے کہتے ہیں کہ حقیقت ماخوذ ہے حق الشیٔ اذا ثبت فی محلہ۔ سے یعنی شیٔ جب اپنی جگہ پر ٹھہر جائے اور مجاز ماخوذ ہے جاوز الشیٔ اذا تجاوز عن محلہ سے، یعنی شیٔ جب اپنی جگہ سے تجاوز کر جائے تو حقیقت کو حقیقت اس وجہ سے کہتے ہیں کہ لفظ حقیقت اپنے موضوع لہٗ میں ٹھہرا ہوا ہوتا ہے اور مجاز کو مجاز اس وجہ سے کہتے ہیں کہ لفظ مجاز اپنے معنی موضوع لہٗ سے معنیٰ غیر موضوع لہٗ کی طرف تجاوز کر جاتا ہے۔

مصنفؒ نے فمنقول کے بعد ینسب الی الناقل بڑھا کر منقول کی قسموں کی طرف اشارہ کیا ہے۔

منقول کی باعتبار ناقل تین قسمیں ہیں:

چونکہ منقول کی ناقل کی طرف نسبت کرنے کے لحاظ سے تین قسمیں ہیں: (۱) منقول شرعی، (۲) منقول اصطلاحی، (۳) منقول عرفی۔ اس لئے کہ ہر منقول کے لئے

ناقل کا ہونا ضروری ہے۔ پس منقول اپنے ناقل کے اعتبار سے دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو منقول کا ناقل صاحب شرع ہوگا یا نہیں۔ اگر منقول کا ناقل صاحب شرع ہو تو اس کو منقول شرعی کہتے ہیں۔ جیسے لفظ الصلوۃ کہ اس کو واضع نے وضع کیا تھا دعاء کے معنی میں، مگر اس کو اہل شرع نے نقل کیا ارکان مخصوصہ کی طرف۔ اس طور پر کہ اب جب بھی لفظ الصلوۃ مطلق بولا جاتا ہے تو شریعت میں ذہن کا انتقال ارکان مخصوصہ کی طرف ہوتا ہے۔ اور اگر منقول کا ناقل اہل شرع نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اس کا ناقل اصطلاح خاص والے ہوں گے یا عرف عام والے ہوں گے۔ اگر اس کے ناقل اصطلاح خاص والے ہیں تو اسے منقول اصطلاحی کہتے ہیں۔ جیسے لفظ اسم کہ اس کو واضع نے وضع کیا تھا بلندی کے معنی میں مگر نحویوں اور صرفیوں کی خاص جماعت نے نقل کر لیا اس کلمہ کی طرف جس کے معنی مستقل ہوں اور تینوں زمانوں میں سے کسی زمانہ پر دلالت نہ کرے۔ اور اگر منقول کے ناقل عرف عام والے ہوں تو اسے منقول عرفی کہتے ہیں۔ جیسے لفظ دابہ اس کو واضع نے وضع کیا تھا ہر زمین پر چلنے والے جانور کے لئے مگر عام لوگوں نے اسے نقل کر لیا چوپائے یا گھوڑے کی طرف۔ فافهموا ولا تكونوا من الغافلين۔

فصل: المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي والا فكلي۔

ترجمہ: مفہوم اگر ممتنع ہو اس کے صدق کا فرض کرنا کثیرین پر پس وہ جزئی ہے ورنہ وہ کلی ہے۔

قوله: المفهوم اى ما حصل فى العقل و اعلم ان ما يستفاد من اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمى مفهوما و باعتبار انه قصد منه يسمى معنى ومقصود او باعتبار ان اللفظ دال عليه يسمى مدلولا قوله فرض صدقه الفرض ههنا بمعنى تجويز العقلى لا التقدير فانه لايستحيل تقدير صدق الجزئى على كثيرين.

مفہوم ومعنی کی تقسیم:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ مفہوم ومعنی کی تقسیم فرمارہے ہیں۔اور معانی ہی سے بحث کرنا منطقیوں کا کام بھی ہے۔الفاظ ودلالت سے تو منطقی محض افادہ واستفادہ کے ان پر موقوف ہونے کی وجہ سے بحث کرتے ہیں۔

جب مصنفؒ دلالت والفاظ کی بحث سے فارغ ہوچکے تو یہاں سے معانی ومفہوم کو بیان فرمارہے ہیں۔

معانی ومفہوم کی دوقسمیں ہیں:

مگر معانی ومفہوم کی دوقسمیں ہیں۔تصور، تصدیق۔ اور تصور سے مقصود بالذات معرف وقول شارح ہوتا ہےاور تصدیق سے مقصود بالذات دلیل وحجت ہوتی ہے۔ اور یہ بات بھی تقریباً سب کو معلوم ہے کہ تصدیقات کا سمجھنا موقوف ہے تصورات پر۔اس وجہ سے کہ تصورات تصدیقات کے لئے اجزاء ہیں اور یا اس وجہ

سے کہ تصورات تصدیقات کے لئے شرط ہیں۔ پس اسی وجہ سے مصنفؒ نے منطق کے دو حصوں میں سے تصورات کو مقدم کیا، تصدیقات پر اور یہ بھی تمہیں معلوم ہو چکا کہ تصورات سے مراد معرف وقول شارح ہے۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

پس شبہ یہ ہوتا ہے کہ جب مصنفؒ نے تصورات کو مقدم کیا اور ان سے مقصود بالذات معرف وقول شارح ہے تو مصنفؒ کو معرف وقول شارح کو بیان کرنا چاہئے۔ لہٰذا مصنفؒ نے جزئی اور کلی کو کیوں بیان فرمایا۔ تو جواب دیا گیا کہ اتفاق سے معرف وقول شارح کا سمجھنا موقوف ہے کلیات کے سمجھنے پر۔ چونکہ معرف وقول شارح کلیات ہی سے مرکب ہوتے ہیں۔ پس اسی وجہ سے مصنفؒ نے معرف وقول شارح سے پہلے کلیات کو بیان فرمایا۔

کلی کے ساتھ جزئی کی تعریف کی وجہ:

شبہ ہوتا ہے کہ جب معرف وقول شارح کا سمجھنا موقوف تھا کلیات پر تو مصنفؒ کو صرف کلی کی تعریف اور اس کے اقسام وغیرہ کو بیان فرمانا چاہئے تھا، لیکن مصنفؒ نے کلی کے ساتھ جزئی کی تعریف کا بھی ذکر فرمایا ہے۔ لہٰذا مصنفؒ نے جزئی کو کیوں بیان فرمایا۔ تو جواب یہ ہے کہ قاعدہ ہے **تعرف الاشیاء باضدادھا**۔ یعنی اشیاء کو پہچانا جاتا ہے ان کی ضدوں کے ذریعہ۔ تو چونکہ کلی کی ضد جزئی تھی تو جزئی کا ذکر

کلی کے ساتھ ساتھ اس وجہ سے فرما دیا تا کہ کلی کی تعریف اچھی طرح سمجھ میں آجائے۔

مصنفؒ نے فرمایا مفہوم یعنی وہ شئ جو ذہن میں حاصل ہو۔ یاد رکھو لفظ سے جو بات ذہن میں حاصل ہوتی ہے اسے مفہوم بھی کہتے ہیں اور معنی بھی کہتے ہیں اور مدلول بھی کہتے ہیں۔ تو گویا کہ مفہوم، معنی، مدلول۔ تینوں متحد بالذات ہیں۔

مفہوم، معنی، مدلول میں فرق:

ان میں فرق اعتباری ہے، اس حیثیت سے کہ ذہن میں حاصل شدہ بات لفظ سے سمجھی گئی ہے، اسے مفہوم کہتے ہیں۔ چونکہ مفہوم کے معنی ہیں سمجھی ہوئی بات کے (اور اس حیثیت سے کہ ذہن میں حاصل شدہ بات کا لفظ سے ارادہ کیا گیا ہے اسے معنی کہتے ہیں۔ چونکہ معنی کے معنی ہیں ارادہ کیا ہوا) اور اس حیثیت سے کہ لفظ ذہن میں حاصل شدہ بات پر دلالت کرنے والا ہے اسے مدلول کہہ دیتے ہیں، چونکہ مدلول کے معنی ہیں دلالت کیا ہوا۔

مفہوم کے اقسام:

مفہوم کی دو قسمیں ہیں: جزئی اور کلی۔ اس لئے کہ مفہوم دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اس کا کثیرین پر صادق آنے کو فرض کرنا ممتنع ہوگا یا نہیں۔ اگر مفہوم کا کثیرین پر صادق آنے کو فرض کرنا ممتنع ہے وہ جزئی ہے ورنہ یعنی اگر مفہوم کا کثیرین پر صادق آنے کو فرض کرنا ممتنع نہیں ہے تو وہ کلی ہے۔

کلی اور جزئی کی تعریف میں لفظ فرض کے اضافہ کی وجہ:

شبہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے کلی اور جزئی کی تعریف میں لفظ فرض کا اضافہ کیوں کیا؟ صرف اتنا کہہ دینا کافی تھا کہ اگر مفہوم کا صدق کثیرین پر ممتنع ہو تو وہ جزئی ہے ورنہ پس وہ کلی ہے۔ تو جواب دیا گیا کہ مصنف نے لفظ فرض کا اضافہ کر کے کلیات فرضیہ مثلاً: لا شئ، لا موجود، لا ممکن وغیرہ کو کلیات میں داخل کر لیا اور کلی کی تعریف کو جامع اور جزئی کی تعریف کو مانع بنا دیا۔ تو گویا کہ مصنفؒ نے لفظ فرض کا اضافہ کلی کی تعریف کو جامع اور جزئی کی تعریف کو مانع بنانے کے لئے کیا ہے۔ اس لئے کہ اگر تمہارے کہنے کے مطابق مصنفؒ لفظ فرض کا اضافہ نہ کرتے تو کلیات فرضیہ کلی کی تعریف سے نکل کر جزئی کی تعریف میں داخل ہو جاتے۔

کلیات فرضیہ کی تعریف:

اس لئے کہ کلیات فرضیہ ہر اس کلی کو کہتے ہیں جو خارج میں کسی ایک فرد پر بھی صادق نہ آئے۔ تو جب کلیات فرضیہ ایک فرد پھر بھی صادق نہیں آتے ہیں تو اس کا کثیرین پر صادق آنا بدرجۂ اولیٰ ممتنع ہوگا۔ اور تمہارے کہنے کے مطابق جس کا کثیرین پر صادق آنا ممتنع ہو اسے جزئی کہتے ہیں۔ تو کلیات فرضیہ کو بھی جزئی کہنا چاہئے۔ حالانکہ یہ جزئی نہیں ہے بلکہ کلی ہے تو دیکھئے لفظ فرض کا اضافہ نہ کرنے کی جہ سے کلیات فرضیہ جزئی نہیں تھے اور جزئی میں داخل ہو گئے۔ لہٰذا جزئی کی تعریف دخول

غیر سے مانع نہیں رہی۔اور تھے یہ کلی اور کلی کی تعریف سے نکل گئے۔لہذا کلی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں رہی، لیکن جب مصنفؒ نے لفظ فرض کا اضافہ کیا تو کلی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع بھی ہوگئی اور جزئی کی تعریف دخول غیر سے مانع بھی ہوگئی۔اس لئے کہ کلیات فرضیہ کلی ہی میں داخل رہے۔چونکہ لفظ فرض کے اضافہ کے بعد مطلب کلی کی تعریف کا یہ ہوا کہ جس مفہوم کے کثرین پر صادق آنے کو فرض کرنا ممتنع نہیں ہوگا اسے کلی کہیں گے۔تو چونکہ کلیات فرضیہ مثلاً لاشئ وغیرہ اگرچہ خارج میں ایک فرد پر بھی صادق نہیں آتے، لیکن لاشئ کا مفہوم ایک ایسا مفہوم ہے جس کا صدق کثیرین پر فرض کرنا ممتنع نہیں ہے۔اس لئے کہ اگر خدانخواستہ دنیا میں کچھ ایسے امور پیدا ہوجائیں جو شئ نہ ہوں تو وہ خواہ لاکھوں اور کروڑوں کی تعداد میں کیوں نہ ہو سب پر لاشئ صادق آئے گا۔فلا اشکال علیہ۔

لفظ فرض کے اضافہ پر ایک سوال اور اس کا جواب:

معترض کہتا ہے کہ اگر کلیت و جزئیت کا مدار کثیرین پر صادق آنے اور نہ آنے کو فرض کرنے ہی پر ہے تو اس سے بے حد خرابی لازم آئے گی۔اس لئے کہ ہم فرض کریں گے کہ زید بھی کثیرین پر صادق آتا ہے اور زید ہی نہیں بلکہ دیگر جزئیات کو بھی ہم فرض کریں گے کہ وہ کثیرین پر صادق آتے ہیں۔لہذا وہ سب کلی ہوجائیں گے۔دراں حالیکہ کلی نہیں ہیں اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہے گی اور جزئی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں رہے گی۔پس اس کا جواب دیا گیا کہ:

فرض کی دو قسمیں ہیں:

فرض کی دو قسمیں ہیں ایک فرض بمعنی تجویز عقل یعنی ایسا فرض کہ جس میں فرض کرنے کے بعد عقل اس فرض کو جائز قرار دے اور دوسری قسم فرض بمعنی تقدیر عقل یعنی ایسا فرض کہ جس میں عقل اس فرض کو جائز قرار نہ دے تو کلی اور جزئی کی تعریف میں جو لفظ فرض ہے اس فرض سے مراد فرض بمعنی تجویز عقل ہے۔ تو لاشئ یا دیگر کلیات فرضیہ کا مفہوم چونکہ ایک عام مفہوم ہے، اسی وجہ سے عقل ان کے کثیرین پر صادق آنے کے فرض کرنے کو جائز رکھتی ہے۔ پس اسی وجہ سے وہ کلی ہوئے اور رہ گیا زید تو عقل جانتی ہے کہ یہ علم ہے اور یہ ایک ذات معینہ پر دلالت کرتا ہے۔ اس میں شرکت کا کوئی احتمال نہیں۔ پس اگر زید کے کثیرین پر صادق آنے کو فرض کیا جائے تو کرلیا جائے، لیکن عقل اس کو جائز نہیں رکھتی، چونکہ وہ جانتی ہے کہ زید کا مفہوم کوئی عام مفہوم نہیں ہے بلکہ یہ تو علم ہے جو ذات معین پر دلالت کرنے والا ہے۔ پس زید میں اگر کثیرین پر صادق آنے کو فرض کیا جائے گا تو یہ فرض بمعنی تقدیر عقل ہوگا۔ فرض بمعنی تجویز عقل نہیں ہوگا۔ لہٰذا یہ جزئی ہی رہے گا۔ جزئی سے نکل کر کلی میں داخل نہیں ہوسکتا۔

کلی کو کلی اور جزئی کو جزئی کہنے کی وجہ:

کلی کو کلی اور جزئی کو جزئی کیوں کہتے ہیں؟ تو یاد رکھو کہ جب بھی کسی شئ کی وجہ تسمیہ کا پتہ چلانا ہو تو اس کے معنی لغوی میں غور کرلو۔ وجہ تسمیہ خود بخود معلوم ہوجائے

گی۔ جیسے ہم کو یہ معلوم کرنا ہے کہ پیشاب کو پیشاب کیوں کہتے ہیں؟ تو اس کے معنی لغوی میں غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ پیش کے معنی آگے کے اور آب کے معنی پانی کے ہیں تو پیشاب کو پیشاب اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وہ آگے سے نکلنے والا پانی ہے۔ پس اسی طرح کلی اور جزئی کے معنی لغوی میں غور کرلو تو کلی اور جزئی کی وجہ تسمیہ معلوم ہو جائے گی۔

کلی اور جزئی کے اخیر میں یا نسبت کی ہے جیسا کہ گنگوہی کے آخر میں یا نسبت کی ہے۔ پس کلی کے معنی ہوئے منسوب الی الکل اور جزئی کے معنی ہوئے منسوب الی الجزء۔ جیسا کہ گنگوہی کے معنی ہیں منسوب الی گنگوہ۔ پس کلی کو کلی کہتے ہیں منسوب الی الکل ہونے کی وجہ سے اور جزئی کو جزئی کہتے ہیں منسوب الی الجزء ہونے کی وجہ سے جیسا کہ گنگوہی کو گنگوہی کہتے ہیں منسوب الی گنگوہ ہونے کی وجہ سے۔

کلی منسوب الی الکل اور جزئی منسوب الی الجز کیسے ہے؟

اب رہی یہ بات کہ کلی منسوب الی الکل کیسے ہے؟ اور جزئی منسوب الی الجزء کیسے ہے؟ تو اس کو مثال سے سمجھو کہ مثلاً انسان ایک کلی ہے اور زید اسی کا ایک جزئی ہے اور زید کے معنی ہیں انسان مع ہذا التشخص۔ پس زید یہ کل ہوا اور اس کے مثلاً تین اجزاء ہوئے انسان، مع ہذا، التشخص۔ اور قاعدہ ہے کہ ہر کل منسوب ہوتا ہے اپنے جزء کی طرف۔ پس زید جو کل ہے وہ بھی منسوب ہوگا اپنے اجزاء کی طرف اور زید کے اجزاء میں سے انسان بھی ہے۔ پس زید منسوب ہوگا انسان کی طرف۔ پس زید کو

انسان کا جزئی اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ زید منسوب ہے انسان کی طرف اور انسان اس کا جزء ہے۔ پس منسوب الی الجزء ہونے کی وجہ سے زید کو جزئی کہا جاتا ہے۔

جس طرح کل منسوب ہوتا ہے اپنے اجزاء کی طرف اسی طرح اجزاء بھی منسوب ہوتے ہیں کل کی طرف:

یہ بھی قاعدہ ہے کہ جس طرح کل منسوب ہوتا ہے اپنے اجزاء کی طرف اسی طرح اجزاء بھی منسوب ہوتے ہیں کل کی طرف۔ انسان جو زید کے اجزاء میں سے ایک جزء ہے یہ بھی منسوب ہوگا زید کی طرف جو کل ہے۔ پس انسان کو کل اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ منسوب الی الکل ہے۔ فافهموا ولا تکونوا من الغافلين۔

﴿امتنعت افرادهٗ او امكنت ولم توجد او وجد الواحد فقط مع امكان الغير او امتناعه او الكثير مع التناهي اوعدمه۔﴾

ترجمہ: ممتنع ہوں گے کلی کے افراد یا ممکن ہوں گے۔ اور نہیں پائے جائیں گے۔ یا پایا جائے گا ایک صرف غیر کے امکان کے ساتھ یا غیر کے امتناع کے ساتھ یا پائے جائیں گے کثیر متناہی ہونے کے ساتھ یا غیر متناہی ہونے کے ساتھ۔

قوله: امتنعت افراده کشریک الباری تعالیٰ. قوله او امكنت ای لم يمتنع افراده فيشمل الواجب والممكن الخاص كليهما قوله ولم

توجد كالعنقاء قوله مع امكان الغير كالشمس قوله او امتناعه كمفهوم واجب الوجود قوله مع التناهى كالكواكب السيارة قوله او عدمه كمعلومات البارى عز اسمه و كالنفوس الناطقة على مذهب الحكماء.

کلی کی تقسیم مطلق افراد کے اعتبار سے:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ کلی کی پہلی تقسیم مطلق افراد کے اعتبار سے بیان فرما رہے ہیں۔ مطلق افراد کا مطلب ہے کہ خواہ کلی کے افراد خارج میں موجود ہوں یا نہ ہوں۔ اور اس تقسیم کے ماتحت چھ قسمیں ہیں جن کے کوئی نام نہیں ہیں۔ محض مثالوں سے ان اقسام کو سمجھایا جاتا ہے۔ اور کلی کی ایک دوسری تقسیم آگے آنے والی ہے افراد موجودہ کے اعتبار سے، اس کے ماتحت پانچ قسمیں ہیں اور ان کے نام بھی ہیں۔

کلی کی چھ قسمیں ہیں:

کلی کی پہلی تقسیم مطلق افراد کے اعتبار سے ہو رہی ہے اور اس کی چھ قسمیں ہیں۔ اس لئے کہ کلی مطلق افراد کے اعتبار سے دو حال سے خالی نہیں۔ یا معدوم فی الخارج ہوگی، یا موجود فی الخارج ہوگی۔ اگر کلی معدوم فی الخارج ہے یعنی اس کے افراد خارج میں موجود نہیں ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ممکن الوجود ہوگی یا ممتنع الوجود ہوگی۔ اگر ممتنع الوجود ہے یعنی اسکے افراد خارج میں موجود نہیں ہیں اور ان کا پایا جانا بھی ممتنع ہے تو اس کی مثال جیسے شریک باری تعالیٰ، لاشئ، لاممکن وغیرہ اور اگر ممکن الوجود

ہے یعنی افراد تو خارج میں نہیں پائے جاتے لیکن ان کا پایا جانا ممکن ہے تو اس کی مثال جیسے عنقاء اور جبل من الیاقوت، اور اگر کلی موجود فی الخارج ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو متعدد الافراد ہوگی یا غیر متعدد الافراد۔ اگر کلی غیر متعدد الافراد ہے، یعنی کلی خارج میں موجود تو ہے مگر اس کا صرف ایک فرد خارج میں پایا جاتا ہے اور دیگر افراد خارج میں نہیں پائے جاتے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو ممکن الغیر ہوگی یا ممتنع الغیر۔ اگر ممتنع الغیر ہے تو اس کی مثال جیسے واجب الوجود، اور اگر ممکن الغیر ہے تو اس کی مثال جیسے شمس، اور اگر کلی متعدد الافراد ہے، یعنی اس کے افراد کثیرہ خارج میں پائے جاتے ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو متناہی ہوگی یا غیر متناہی۔ اگر متناہی ہے تو اس کی مثال جیسے کواکب سیارہ اور اگر غیر متناہی ہے تو اس کی مثال جیسے معلومات باری تعالیٰ اور انسان فلاسفہ کے مذہب پر نہ کہ مؤمنین کے عقیدے کے مطابق۔

﴿ الکلیان ان تفارقا کلیاً فمتبائنان والا فان تصادقا کلیاً من الجانبین فمتساویان و نقیضاھما کک اومن جانب واحد فاعم واخص مطلقاً ونقیضاھما بالعکس والا فمن وجه و بین نقیضیھما تباین جزئی کالمتبائنین۔ ﴾

ترجمہ: فصل۔ دو کلی اگر دونوں جدا ہوں کلی طور پر پس وہ دونوں متبائن ہیں ورنہ پس اگر دونوں صادق آئیں کلی طور پر جانبین سے پس وہ دونوں متساوی ہیں،

اوران دونوں کی نقیضین بھی ایسی ہی ہیں۔ یا دونوں صادق آئیں کلی طور پر ایک جانب سے۔ پس اعم اور اخص مطلق ہیں اوران دونوں کی نقیضین برعکس ہیں۔ ورنہ (یعنی اگر دونوں صادق آئیں مگر دونوں میں سے کوئی بھی کلی طور پر صادق نہ آئے)۔ پس اعم اخص من وجہ ہیں۔ اوران دونوں کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہے، مثل متبائنین کے (نقیضین کے)۔

قوله: والكليان الخ كل كليين لابد من ان يتحقق بينهما.

احدى النسب الاربع التباين الكلى والتساوى والعموم المطلق والعموم من وجه و ذلك لانهما اما ان لايصدق شئ منهما على شئ من افراد الاخرا و يصدق فعلى الاول فهما متباينان كالانسان والحجر وعلى الثانى فاما ان لايكون بينهما صدق كلى من جانب اصلا او يكون فعلى الاول فهما اعم و اخص من وجه كالحيوان والابيض و على الثانى فاما ان يكون الصدق الكلى من الجانبين او من جانب واحد فعلى الاول فهما متساويان كالانسان و الناطق و على الثانى فهما اعم و اخص مطلقا كالحيوان والانسان فمرجع التساوى الى موجبتين كليتين نحو كل انسان ناطق و كل ناطق انسان و مرجع التباين الى سالبتين كليتين نحو لا شئ من الانسان بحجر ولا شئ من الحجر بانسان و مرجع العموم والخصوص مطلقا الى موجبة كلية موضوعها الاخص ومحمولها

الاعـم و سـالبـه جـزئية موضوعها الاعم ومحمولها الاخص نحو كل انسـان حيوان و بـعض الـحيوان ليـس بـانسـان و مرجع العموم والـخصوص من وجه الى موجبة جزئية و سالبتين جزئيتين نحو بعض الـحيوان ابيـض و بـعض الحيوان ليس بابيض و بعض الابيض ليس بـحيوان قـولـه نقيضا هما كذلك يعنى ان نقيضى المتساويين ايضا متسـاويـان اى كـل مـا صدق عليه احد النقيضين صدق عليه النقيض الأخر اذ لو صدق احدهما بدون الأخر لصدق مع عين الأخر ضرورة استـحـالة ارتـفـا ع الـنـقـيـضـيـن فيصدق عين الأخر بدون عين الاول ضرورة استـحـالة اجتما ع النقيضين و هذا يرفع التساوى بين العينين مثلا لـو صدق الانسان على شئ و لم يصدق عليه ناطق فيصدق عليه الـنـاطـق ههنا بدون الانسان هذا خلف قوله و نقيضاهما بالعكس اى نـقيض الاعم و الاخص مطلقا اعم و اخص مطلقا لكن بعكس العينين فـنـقـيـض الاعـم اخـص و نقيض الاخص اعم يعنى كل ما صدق عليه نـقـيـض الاعـم صـدق عـليه نقيض الاخص و ليس كل ما صدق عليه نـقـيـض الاخـص صـدق عـلـيـه نقيض. الاعم اما الاول فلانه لو صدق نـقـيـض الاعـم على شئ بدون نقيض الاخص لصدق مع عين الاخص فيـصـدق عيـن الاخـص بـدون عيـن الاعـم هـذا خلف مثلا لو صدق الـلاحيـوان عـلـى شـئ بـدون الـلا انسـان لـصدق عليه الانسان عينه

ويمتنع هناك صدق الحيوان لاستحالة اجتماع النقيضين فيصدق الانسان بدون الحيوان واما الثانى فلانه بعد ما ثبت ان كل نقيض الاعم نقيض الاخص لو كان كل نقيض الاخص نقيض الاعم فكان النقيضان متساويين فيكون نقيضاهما و هما العينان متساويين لما مر و قد كان العينان اعم و اخص مطلقا هذا خلف قوله والا فمن وجه اى و ان لم يتصادقا كليا من جانبين او من جانب واحد قوله تباين جزئى التباين الجزئى هو صدق كل من الكليين بدون الأخر فى الجملة فان صدق ايضا معا كان بينهما عموم من وجه و ان لم يصدقا معا اصلا كان بينهما تباين كلى فالتباين الجزئى يتحقق فى ضمن العموم من وجه و فى ضمن التباين الكلى ايضا ثم ان الامرين اللذين بينهما عموم من وجه قد يكون بين نقيضيهما العموم من وجه ايضا كالحيوان والابيض فانه بين نقيضيهما و هما اللاحيوان واللا ابيض ايضاً عموما من وجه وقد يكون بين نقيضيهما تباين كلى كالحيوان واللاانسان فان بينهما عموما من وجه و بين نقيضيهما وهما اللاحيوان والانسان مباينة كلية فلهذا قالوا ان بين نقيضى الاعم والاخص من وجه تباينا جزئيا لا العموم من وجه فقط ولا التباين الكلى فقط قوله كالمتباينين اى كما ان بين نقيضى الاعم والاخص من وجه مباينة جزئية كذلك بين نقيضى المتباينين تباين جزئى فانه لما صدق كل من العينين مع

نقيض الآخر صدق كل من النقيضين مع عين الاٰخر فصدق كل من النقيضين بدون الاٰخر في الجملة وهو التباين الجزئي ثم انه قد يتحقق في ضمن التباين الكلي كالموجود والمعدوم فان بين نقيضيهما وهو الا موجود، واللامعدوم ايضاً تباينا كليا و قد يتحقق في ضمن عموم من وجه كالانسان والحجر فان بين نقيضيهما وهما اللا انسان واللا حجر عموما من وجه ولذا قالوا ان بين نقيضيهما مباينة جزئية حتى يصح في الكل هذا اعلم ايضا ان المصنف اخر ذكر نقيضي المتباينين بوجهين الاول قصداً لاختصار بقياسه على نقيض الاعم والاخص من وجه والثاني ان تصور التباين الجزئي من حيث انه مجرد عن خصوص فرديه موقوف على تصور فرديه اللذين هما العموم من وجه والتباين الكلي فقبل ذكر فرديه كليهما لايتاتي ذكره

دوکلیوں کے درمیان نسبت کا بیان:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ دوکلیوں کے درمیان نسبت کو بیان فرمارہے ہیں۔کلی کی دوسری تقسیم فرمانے سے پہلے چونکہ کلی کی دوسری تقسیم کی بعض باتوں کا سمجھنا موقوف ہے نسبتوں کے سمجھنے پر، بایں وجہ نسبت موقوف علیہ اور کلی کی دوسری تقسیم موقوف ہوئی۔اور یہ سب کو معلوم ہے کہ موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوف پر، لہٰذا مصنف علیہ الرحمہ نے بھی نسبتوں کے بیان کو مقدم کیا۔کلی کی دوسری تقسیم پر۔

نسبت کی چار قسمیں ہیں:

نسبت کی کل چار قسمیں ہوئیں: تساوی، تباین، عموم خصوص مطلق، عموم خصوص من وجہ۔ دنیا کی جن دو چیزوں کو بھی لیا جائے تو ان دونوں کے درمیان ان چار نسبتوں میں سے کوئی نہ کوئی ایک نسبت ضرور پائی جائے گی۔ ایسا ممکن نہیں کہ دنیا کی کسی بھی دو چیزوں کے درمیان ان چاروں نسبتوں میں سے کوئی نسبت موجود نہ ہو۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ جب دنیا کی ہر دو شئ کے درمیان خواہ وہ کلی ہو یا جزئی کوئی نہ کوئی نسبت ضرور پائی جاتی ہے۔ تو پھر مصنفؒ نے کلیات کی تخصیص کیوں کی۔ بلکہ کوئی ایسا لفظ فرماتے جو کلی اور جزئی ہر ایک کو شامل ہوتا۔ مثلاً المفهومان یا الشیئان فرماتے۔ کیونکہ شئ اور مفہوم کا اطلاق کلی اور جزئی ہر ایک پر کیا جاتا ہے۔ تو اس کے دو جواب دیئے گئے۔

پہلا جواب:

اول یہ کہ مصنفؒ کا مقصد دو کلیوں کے درمیان نسبتوں کو بیان کرنا ہے۔ چونکہ کلی ہی کی دوسری تقسیم کے لئے نسبتوں کا بیان موقوف علیہ ہے۔ پس بایں وجہ مصنفؒ نے کلیان کا لفظ فرمایا اور کوئی لفظ عام جو کلی اور جزئی دونوں کو شامل ہو نہیں

فرمایا۔ چونکہ مصنفؒ کا مقصد عام چیزوں کے درمیان نسبتوں کا بیان کرنا نہیں ہے۔

دوسرا جواب:

دوسرا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کا مقصد نسبت کی چاروں قسموں کو بیان کرنا ہے۔ اور نسبت کی چاروں قسموں کا تحقق صرف دو کلیوں ہی کے ضمن میں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے مصنفؒ نے الکلیان کا لفظ فرمایا۔

دو جزئی میں ہمیشہ تباین کی نسبت ہوتی ہے:

رہ گئیں دو جزئی یا ایک جزئی اور ایک کلی تو دو جزئی کے درمیان ہمیشہ نسبت کی چاروں قسموں میں سے صرف تباین کا تحقق ہوتا ہے۔ اور کبھی بھی تباین کے علاوہ دو جزئی کے درمیان کوئی دوسری نسبت نہیں پائی جاتی اور ایک کلی اور ایک جزئی کے درمیان اگر جزئی اسی کلی کے افراد میں سے ہو تو ایسی حالت میں ایک کلی اور ایک جزئی کے درمیان صرف عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔ جیسے: زید اور انسان۔ اور اگر وہ جزئی اس کلی کے افراد میں سے نہ ہو، جیسے زید اور فرس۔ تو ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہوگی۔ چونکہ دو جزئی کے درمیان یا ایک جزئی اور ایک کلی کے درمیان چار نسبتوں کا تحقق نہیں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے مصنف علیہ الرحمہ نے کلیان کا لفظ فرمایا ہے اور کوئی لفظ ایسا نہیں فرمایا جو کلی اور جزئی ہر ایک کو شامل ہو۔ یہ بات یہیں ذہن نشین کرلو کہ ہمیشہ دو کلیوں کے درمیان جو نسبت پائی جائے گی اس کی تعبیر مصدر کے ساتھ

کی جائے گی اوران دونوں کلیوں کی تعبیر مشتق کے ساتھ کی جائے گی۔

چار نسبتوں کی دلیل حصر:

چار نسبتوں کی دلیل حصر یہ ہے کہ جب بھی دو کلی لی جائیں گی تو یہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان دونوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہیں آئے گی۔ یا کسی فرد پر صادق آئے گی۔ اگر ان دونوں کلی میں سے کوئی کلی کسی فرد پر صادق نہ آئے تو ان کے درمیان جو نسبت ہوگی، اسے تباین کہا جائے گا۔ اور طرفین متبائنین کہلائیں گے۔ اور اگر دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کے فرد پر صادق آتی ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو ان دونوں کلیوں کے درمیان صدق کلی ہوگا یا صدق جزئی۔ اگر ان دونوں کلیوں کے درمیان صدق کلی ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا ان کلیوں کے درمیان صدق کلی ہوگا جانبین سے یا صدق کلی ہوگا جانب واحد سے۔ اگر ان دونوں کلیوں کے درمیان صدق کلی ہو جانبین سے یعنی پہلی کلی دوسری کے ہر ہر فرد پر صادق آتی ہے اور دوسری کلی بھی پہلی کلی کے ہر ہر فرد پر صادق آتی ہے تو ان دونوں کے درمیان نسبت کا نام رکھا جائے گا تساوی اور طرفین یعنی کلیین کو متساویین کہا جائے گا۔ اگر صدق کلی ہو جانب واحد سے یعنی ایک کلی تو دوسری کے ہر ہر فرد پر صادق آتی ہے اور دوسری کلی پہلی کے ہر ہر فرد پر صادق نہیں آتی، بلکہ بعض افراد پر صادق آتی ہے تو ان دونوں کلیوں کے درمیان نسبت کا نام رکھا جائے گا عموم خصوص مطلق۔ اور طرفین میں سے ہر ایک کا نام رکھا جائے گا عام مطلق اور دوسرے کا نام رکھا

جائے گا خاص مطلق۔اور اگر دونوں کلیوں کے درمیان صدق کلی نہ ہو بلکہ صدق جزئی ہو۔یعنی پہلی کلی دوسری کلی کے بعضے افراد پر صادق آتی ہو تمام افراد پر صادق نہ آتی ہو اور دوسری کلی بھی پہلی کلی کے بعض افراد پر صادق آتی ہو تمام افراد پر صادق نہ آتی ہو تو ان دونوں کلیوں کے درمیان نسبت کا نام رکھا جائے گا عموم خصوص من وجہ۔اور طرفین میں سے ہر ایک کا نام عام خاص من وجہ رکھا جائے گا۔

جن دوکلیوں میں تباین کی نسبت ہوتی ہے اس سے دو سالبہ کلیہ تیار ہوتے ہیں:

شارح نے بتلایا ہے کہ جن دوکلیوں کے درمیان تباین کی نسبت ہوگی تو اس کا مرجع دو سالبہ کلیہ ہوں گے، یعنی اس سے دو سالبہ کلیہ تیار ہوں گے۔جیسے انسان اور فرس، ان سے دو سالبہ کلیہ لا شئ من الانسان بفرس۔ولا شئ من الفرس بانسان تیار ہوں گے۔

جن دوکلیوں میں تساوی کی نسبت ہوگی اس سے دو موجبہ کلیہ بنتے ہیں:

اور جن دوکلیوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہوگی تو اس سے دو موجبہ کلیہ بنیں گے۔جیسے انسان اور ناطق۔ان سے دو موجبہ کلیہ کل انسان ناطق، و کل ناطق انسان بنیں گے۔

عموم خصوص مطلق کی نسبت سے ایک موجبہ کلیہ اور ایک سالبہ جزئیہ بنتا ہے:

اور جن دو کلیوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی تو ان سے ایک موجبہ کلیہ (کہ جس میں موضوع خاص اور محمول عام ہوگا) اور ایک سالبہ جزئیہ (کہ جس میں موضوع عام اور محمول خاص ہوگا) بنیں گے۔ جیسے انسان اور حیوان۔ پس ان سے موجبہ کلیہ **کل انسان حیوان** بنے گا اور سالبہ جزئیہ جیسے **بعض الحیوان لیس بانسان** بنے گا۔

اور عموم خصوص من وجہ کی نسبت سے دو سالبہ جزئیہ ایک موجبہ جزئیہ بنتا ہے:

اور جن دو کلیوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی تو اس سے تین قضیے بنیں گے۔ دو سالبہ جزئیہ اور ایک موجبہ جزئیہ۔ جیسے **حیوان** اور **ابیض**. ان سے تین قضیے بنیں گے۔ جیسے **بعض الحیوان لیس بابیض و بعض الابیض لیس بحیوان و بعض الحیوان ابیض**۔

عینین کی نسبت کے بعد نقیضین کے درمیان نسبت کا بیان:

مصنفؒ نے عینین کی نسبتوں کے ساتھ ساتھ نقیضین کے درمیان بھی نسبتوں کو بیان فرمایا ہے۔ اور یہ اس وجہ سے کہ عینین کے درمیان جو نسبت پائی جاتی ہے وہی

نسبت ہمیشہ نقیضین کے درمیان نہیں پائی جاتی ہے بلکہ بعض جگہ وہی نسبت پائی جاتی ہے اور بعض جگہ دوسری نسبت پائی جاتی ہے۔ پس اسی وجہ سے نقیضین کے درمیان نسبتوں کے بیان کرنے کی ضرورت پڑی۔ لہٰذا مصنفؒ نے فرمایا کہ جن دوکلیوں کے عینین کے درمیان تساوی کی نسبت ہوگی تو ان کی نقیضین کے درمیان بھی تساوی ہی کی نسبت ہوگی۔ اس لئے کہ اگر ان کی نقیضین کے درمیان تساوی کی نسبت تسلیم نہ کی جائے تو عینین کے درمیان تساوی باطل ہو جاتی ہے۔ جیسے انسان اور ناطق کہ ان میں تساوی کی نسبت ہے۔ لہٰذا ان کی نقیضین لا انسان اور لا ناطق کے درمیان بھی تساوی کی نسبت پائی جائے گی۔ اس لئے کہ اگر مثلاً لا انسان کے ہر ہر فرد پر لا ناطق صادق نہ آئے تو لامحالہ وہاں ناطق صادق آئے گا۔ اس لئے کہ اگر ناطق بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ پس اس وقت ناطق کا عین صادق آئے گا۔ بغیر انسان کے عین کے اس لئے کہ اگر انسان کا عین بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور یہ بھی محال ہے۔ پس اس جگہ یقیناً ایک کا عین مثلاً ناطق صادق آئے گا بغیر دوسرے کے عین کے مثلاً انسان کے پس عینین کے درمیان تساوی باطل ہو جائے گی اور یہ خلاف مفروض ہے۔ چونکہ عینین میں تساوی تو مسلم ہے پس ہماری بات نہ ماننے کی وجہ سے یہ خرابی لازم آئی کہ عینین کے درمیان تساوی باطل ہوگئی۔ لہٰذا ہمارا دعویٰ ثابت ہوگیا کہ جن کے عینین کے درمیان تساوی کی نسبت ہوگی ان کی نقیضین کے درمیان بھی تساوی ہی کی نسبت ہوگی۔ اور جن دوکلیوں کے عینین کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی تو ان کی نقیضین کے درمیان بھی عموم

خصوص مطلق ہی کی نسبت ہوگی۔ مگر عکس عینین کے ساتھ یعنی جو کلی عینین میں عام تھی وہ نقیضین میں خاص ہو جائے گی۔ اور جو کلی عینین میں خاص تھی وہ نقیضین میں عام ہو جائے گی۔ پس جہاں جہاں عام کی نقیض صادق آئے گی وہاں وہاں خاص کی نقیض کا صادق آنا ضروری ہے۔ یہ ایک دعویٰ ہوا اور جہاں جہاں خاص کی نقیض صادق آئے گی وہاں وہاں عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں۔ تو پہلے دعوی کی دلیل یہ ہے کہ اگر جہاں جہاں عام کی نقیض صادق آتی ہے وہاں وہاں خاص کی نقیض صادق نہ آئے تو عام کی نقیض کے ساتھ خاص کا عین صادق آئے گا۔ اس لئے کہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ خاص کا عین بھی صادق نہ آئے ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ پس اس وقت خاص کا عین صادق آ گیا۔ بغیر عام کے عین کے اس لئے کہ اگر عام کا عین بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور یہ بھی محال ہے۔ پس یقیناً اس جگہ خاص کا عین صادق آئے گا بغیر عام کے عین کے تو خلاف مفروض لازم آئے گا۔ یعنی یہ خاص کا عین خاص نہیں رہے گا۔ حالانکہ اسے خاص فرض کیا گیا ہے۔ اور خاص کہتے ہیں اس کلی کو جس کے ہر ہر فرد پر عام صادق آتا ہے۔ تو اس کے خاص ہونے کا تقاضا یہ تھا کہ بغیر عین عام کے یہ کہیں بھی صادق نہ آئے۔ اور یہ خاص ہمارے دعویٰ کے تسلیم نہ کرنے کی وجہ سے صادق آ رہا ہے بغیر عین عام کے۔ پس ہمارا دعویٰ ثابت ہوگیا کہ جہاں جہاں عام کی نقیض صادق آئے گی وہاں وہاں خاص کی نقیض ضررو صادق آئے گی۔ اور رہ گیا دوسرا دعویٰ کہ جہاں جہاں خاص کی نقیض صادق آئے گی وہاں وہاں عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں۔ اس لئے کہ اگر یہ

دوسرا دعویٰ تسلیم نہ کیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ جہاں جہاں خاص کی نقیض صادق آئے گی وہاں وہاں عام کی نقیض ضرور صادق آئے گی۔

تو پھر ایک بات پہلے ثابت ہوچکی تھی کہ جہاں جہاں عام کی نقیض صادق آئے گی وہاں وہاں خاص کی نقیض ضرور صادق آئے گی۔اور دوسری بات یہ کہ جہاں جہاں خاص کی نقیض صادق آئے گی وہاں وہاں عام کی نقیض ضرور صادق آئے گی۔ میرے دوسرے دعویٰ کے تسلیم نہ کرنے کی وجہ سے لازم آئی۔ پس ان دونوں کی نقیضین کے درمیان تساوی کی نسبت ہو جائے گی۔اور جن دوکلیوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہوتی ہے تو ان کے عینین کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوتی ہے جیسا کہ ماقبل میں ثابت ہو چکا۔ پس جب ان کی نقیضین کے درمیان تساوی کی نسبت ہوئی تو ان کے عینین کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہو جائے گی۔ اور یہ خلاف مفروض وباطل ہے۔اس لئے کہ ان کے عینین کے درمیان تو عموم خصوص مطلق کی نسبت مسلم ومفروض ہے۔پس لامحالہ یہ دوسرا دعویٰ بھی ماننا پڑے گا کہ جہاں جہاں اخص کی نقیض صادق آئے گی وہاں وہاں عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں۔ پس جب ہمارے یہ دونوں دعوے ثابت ہوگئے تو ہمارا کہنا صحیح ہوگیا کہ جن دوکلیوں کے عینین کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی اس کی نقیضین کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق ہی کی نسبت ہوگی۔مگر عکس عینین کے ساتھ جیسے حیوان اورانسان کہ ان میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔اور حیوان عام ہے اور انسان خاص ہے۔ لہٰذا اس کی نقیضین لاحیوان اور لاانسان کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔مگر لا

حیوان خاص ہوگا اور لا انسان عام ہوگا۔

اور جن دوکلیوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی تو ان کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوگی۔مثل متبائنین کی نقیض کے۔یعنی متبائنین کی نقیضین کے درمیان بھی تباین جزئی ہی کی نسبت ہوگی۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب:

اس جگہ سب سے پہلا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے اور دیگر تمام مناطقہ نے نسبتوں کا حصر چار قسموں میں کیا ہے: تساوی، تباین، عموم خصوص مطلق، عموم خصوص من وجہ۔اور آپ کے اسی موجودہ بیان سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ نسبت کی ایک پانچویں قسم تباین جزئی بھی ہے۔تو پھر نسبتوں کا چار قسموں میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہوا۔تو اس کا جواب دیا گیا کہ تباین جزئی نسبت کی کوئی چاروں قسموں کے علاوہ مستقل الگ قسم نہیں ہے۔ بلکہ تباین جزئی تو نسبت کی مذکورہ چار قسموں میں سے دو قسم کی مختصر تعبیر ہے۔یعنی دو قسم کے مجموعہ کا نام ہے۔

تباین جزئی کا تعارف:

اس لئے کہ تباین جزئی کہتے ہیں اس نسبت کو جس میں دوکلیوں میں سے ہر ایک صادق آئے بغیر دوسری کلی کے فی الجملہ۔یعنی تمام جگہوں میں یا بعض جگہوں میں اگر تمام جگہوں میں صادق آئے تو اس وقت ان دونوں کلیوں کے درمیان تباین کلی کی

نسبت ہوگی اور اگر دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی صادق آئے بغیر دوسری کلی کے بعض جگہوں میں تو اس وقت ان دونوں کلیوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ تباین جزئی میں تباین کلی اور عموم خصوص من وجہ کی مختصر تعبیر ہے۔ پس تباین جزئی کبھی پائی جائے گی تباین کلی کے ضمن میں اور کبھی پائی جائے گی عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں۔ لہٰذا اب کوئی اشکال کی بات باقی نہیں رہی کہ تباین جزئی نسبت کی کوئی مستقل قسم ہے۔

مصنف کے کلام کالمتباینین پر اعتراض اور جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ نے کالمتباینین فرمایا ہے جس سے بظاہر یہ مطلب نکلتا ہے کہ جن دو کلیوں کے عینین کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی تو ان کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوگی متبائنین کی طرح۔ یعنی جیسے متبائنین میں تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے ویسے ہی تباین جزئی میں بھی تباین کلی کی نسبت ہوگی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس لئے کہ تباین جزئی کا تحقق تباین کلی کے ضمن میں بھی ہوتا ہے اور عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں بھی ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب دیا گیا کہ مصنفؒ کے کلام میں کالمتبائنین میں کؔ کے بعد ایک مضاف مقدر ہے۔ اور تقدیری عبارت یوں ہے: کنقیضی المتبائنین اور مطلب یوں ہوگا کہ جن دو کلیوں کے عینین کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی ان کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوگی، مثل متبائنین کی نقیضین کے یعنی متبائنین کی نقیضین

کے درمیان بھی اسی طرح تباین جزئی کی نسبت ہوگی۔ جیسا کہ عموم خصوص من وجہ کی نقیض کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوگی۔

متبائنین کی نقیض میں تباین جزئی کی وجہ:

اب رہی یہ بات کہ متبائنین کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی کی نسبت کیوں ہوگی، تو اس لئے کہ تباین جزئی کے لئے دوکلیوں میں سے ہر ایک کلی کا بغیر دوسری کلی کے فی الجملہ صادق آنا ضروری ہے اور متبائنین کی نقیضین ایسی ہی ہیں۔ یعنی ہر ایک متبائنین کی نقیض صادق آتی ہے بغیر دوسری تباین کی نقیض کے فی الجملہ پس لامحالہ متبائنین کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوگی۔ اس لئے کہ متبائنین میں سے ہر ایک کا عین صادق آئے گا دوسری متبائن کی نقیض کے۔ تو مثلاً جہاں پہلے متبائن کا عین صادق آئے گا وہاں دوسرے متبائن کا عین صادق نہیں آ سکتا۔ ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔ پس لامحالہ اس جگہ دوسرے متبائن کی نقیض پائی جائے گی بغیر پہلے متبائن کی نقیض کے اور جہاں دوسری تباین کا عین پایا جائے گا تو وہاں پہلے تباین کا عین صادق نہیں آ سکتا۔ ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔ تو اس جگہ لامحالہ پہلے متباین کی نقیض پائی جائے گی۔ بغیر دوسرے متباین کی نقیض کے تو دیکھو متبائنین میں سے ہر ایک کی نقیض پائی گئی بغیر دوسرے متبائن کی نقیض کے فی الجملہ اور یہی تباین جزئی ہے۔ پس اسی جگہ سے کہا گیا ہے کہ متبائن کی نقیض کے درمیان بھی تباین جزئی کی نسبت ہوگی۔ پس اب کل چار مثالوں کی ضرورت ہے۔ اول عینین میں عموم خصوص

من وجہ کی نسبت ہو اور نقیض میں تباین جزئی کی نسبت ہو جس کا تحقق عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں ہو۔ ثانی عینین میں من وجہ اور نقیضین میں تباین جزئی جس کا تحقق تباین کلی کے ضمن میں ہو۔ ثالث عینین میں تباین کلی اور نقیضین میں تباین جزئی جس کا تحقق تباین کلی کے ضمن میں ہو۔ رابع عینین میں تباین کلی اور نقیضین میں تباین جزئی جس کا تحقق عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں ہو۔

اول کی مثال یعنی عینین میں من وجہ اور نقیضین میں بھی من وجہ۔ جیسے حیوان اور ابیض کہ ان کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور ہر ایسی دو کلیوں کے لئے کہ جن کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہو، دو مادہ کی تین مثالیں چاہئیں۔

ایک مثال مادہ اجتماعی کی اور دو مثالیں مادہ افتراقی کی تو سفید کبوتر یہ حیوان ابیض کے مادۂ اجتماعی کی مثال ہے۔ اور کالی بھینس و سفید پتھر یہ دونوں حیوان اور ابیض کے مادۂ افتراقی کی مثال ہیں۔ جیسا کہ ظاہر ہے، لہٰذا ان کی نقیضین لاحیوان اور لاابیض کے درمیان بھی عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی، مادۂ اجتماعی جیسے کالا پتھر۔ مادۂ افتراقی جیسے سفید پتھر کہ اس پر لاحیوان صادق آتا ہے مگر لاابیض نہیں اور کالا کوّا کہ اس پر لاابیض صادق آتا ہے، مگر لاحیوان نہیں۔ اور ثانی کی مثال کہ جسکے عینین میں من وجہ ہو اور نقیضین میں تباین کلی ہو جیسے لاانسان اور حیوان کہ یہ عینین ہیں اور ان میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ پس مادۂ اجتماعی جیسے گدھا کہ اس پر لاانسان بھی صادق آتا ہے اور حیوان بھی اور مادۂ افتراقی جیسے پتھر کہ اس پر لاانسان صادق آتا ہے پر حیوان نہیں اور زید کہ اس پر حیوان صادق آتا ہے پر لاانسان نہیں۔ اور تیسرے کی

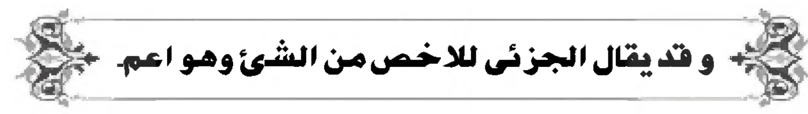
مثال یعنی جس کے عینین میں تباین کلی ہو اور نقیضین میں بھی تباین کلی ہو جیسے موجود اور معدوم کہ یہ عینین ہیں اور ان میں تباین کلی کی نسبت ہے اور ان کی نقیضین یعنی لا معدوم اور لا موجود کے درمیان بھی تباین کلی کی نسبت ہے۔ کما ھو اظہر من الشمس فلا حاجۃ الی البیان...... اور چوتھے کی مثال یعنی اس کے عینین میں تباین کلی کی نسبت ہو اور نقیضین میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہو جیسے انسان اور حجر کہ یہ عینین ہیں اور ان کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے۔ **کما لا یخفی علیکم** ۔اور ان کی نقیضین یعنی لا انسان اور لا حجر کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے مادۂ اجتماعی جیسے شجر کہ اس پر لا انسان بھی صادق ہے، اور لا حجر بھی صادق آتا ہے اور مادۂ افتراقی جیسے حجر کہ اس پر لا انسان صادق آتا ہے لیکن لا حجر نہیں۔ اور زید کہ اس پر لا حجر صادق آتا ہے اور لا انسان نہیں۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ مصنف کے طرز بیان سے یہ پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے ہر نسبت کے عینین کے ساتھ ان کے نقیضین کے درمیان نسبتوں کے بیان کرنے کا التزام کیا ہے۔ جب ہی تو یہ بات ہے کہ تساوی کی نسبت بیان کرنے کے بعد اس کی نقیضین کے درمیان بھی ساتھ ہی ساتھ نسبت کو بیان کر دیا۔ وعلی ہذا القیاس غیر ذلک۔ تو پھر مصنفؒ نے تباین کی نسبت بیان کرنے کے ساتھ ساتھ اس کی نقیض کے درمیان نسبت کو وہیں کیوں نہیں بیان کیا، تو اس کا جواب دیا گیا کہ مصنفؒ نے تباین کی نقیضین کے درمیان نسبت کو مؤخر کیا دو وجہوں سے۔ اول کلام میں اختصار پیدا کرنے کی غرض سے،

اس لئے کہ اگر تباین کے ساتھ ساتھ اس کی نقیضین کے درمیان نسبت کو بیان کر دیتے تو تباین جزئی مصنفؒ کو دو مرتبہ کہنا پڑتا، ایک تباین کلی کے ساتھ شروع میں اور ایک عموم خصوص من وجہ کے ساتھ اخیر میں۔ پس کلام میں طوالت پیدا ہو جاتی اور قاعدہ ہے "خیر الکلام ما قل و دل"۔ پس اس ضابطہ کے ماتحت مصنفؒ نے کلام میں اختصار پیدا کیا۔ اور تباین کی نقیضین کے درمیان نسبت کو مؤخر کیا اور ثانی وجہ یہ ہے کہ تباین کلی کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہے، اور تمہیں معلوم ہو چکا ہے کہ تباین جزئی کو تباین جزئی ہونے کی حیثیت سے یعنی اس کے دونوں فردوں میں سے بغیر کسی فرد کی خصوصیت کے نہیں جانا جا سکتا۔ اس کے دونوں فرد یعنی تباین کلی اور عموم خصوص من وجہ کے سمجھنے سے پہلے۔ پس جب تک اس کے دونوں فرد یعنی عموم خصوص من وجہ اور تباین کلی کو نہیں بیان کیا جائے گا اس وقت تک تباین جزئی کی نسبت تباین جزئی ہونے کی حقیقت سے سمجھ میں نہیں آ سکتی۔ تو چونکہ سب سے پہلے تباین کلی کا بیان ہے اور اس کے بیان کے وقت تک عموم خصوص من وجہ کی نسبت کا بیان نہیں آیا ہے۔ لہٰذا اگر تباین کلی کی نسبت کے ساتھ ساتھ اس کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی کی نسبت بھی بیان کر دی جاتی تو تباین جزئی کی نسبت کما حقہ سمجھ میں نہیں آتی۔ اسی وجہ سے مصنفؒ نے عموم خصوص من وجہ کی نسبت بیان کرنے کے بعد تباین کلی کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی کی نسبت بیان کی تا کہ تباین جزئی کما حقہ سمجھ میں آ جائے۔ ہاں شارح نے یوں فرمایا ہے کہ تباین جزئی کی نسبت اس کے دونوں فردوں کی خصوصیت سے خالی کر کے نہیں سمجھی جا سکتی، بغیر اس کے دونوں فردوں کے ذکر کئے ہوئے۔ اس کا

مطلب یہ ہے کہ اگر ہم تباین جزئی کو اس کے دونوں فردوں میں سے کسی ایک خصوصیت کے ساتھ سمجھنا چاہیں تو اس کے لئے دونوں فردوں کے ذکر کا آ جانا پہلے ضروری نہیں ہے۔مثلاً تباین جزئی کو اگر ہم اس کے ایک فرد خاص تباین کلی کے ضمن میں سمجھنا چاہیں تو محض تباین کلی کے بیان کے بعد تباین جزئی کو سمجھا جا سکتا ہے، بغیر عموم خصوص من وجہ کے بیان کے آئے ہوئے۔فافهموا ولا تكونوا من الغافلين۔



ترجمہ: اور کبھی کہا جاتا ہے جزئی اخص من الشئ کو اور یہ عام ہے۔

قوله: و قد يقال آه يعنی ان لفظ الجزئی كما يطلق على المفهوم الذی يمتنع ان يجوز صدقه على كثيرين كذلك يطلق على الاخص من شئ فعلى الاول يقيد بقيد الحقيقی و على الثانی بالاضافی والجزئی بالمعنى الثانی اعم منه بالمعنى الاول فكل جزئی حقيقی فهو مندرج تحت مفهوم عام و اقل المفهوم الشئ والامر ولا عكس اذا الجزئی الاضافی قد يكون كلما كالانسان بالنسبة الى الحيوان و لك ان تحمل قوله وهو اعم على جواب سوال مقدر كان قائلا يقول الاخص على ما علم سابقا هو الكلی الذی يصدق عليه كلی اٰخر صدقا كليا ولا يصدق هو على ذلك الاٰخر كذلك والجزئی الاضافی لا يلزم ان يكون كليا بل قد يكون جزئيا حقيقيا

فتفسير الجزئی الاضافی بالاخص بهذا المعنی تفسير بالاخص فاجاب بقوله وهو اعم ای الاخص المذكور ههنا اعم من المعلوم سابقا آنفا و منه يعلم ان الجزئی بهذا المعنی اعم من الجزئی الحقيقی فيعلم بيان النسبة التزاما و هذا من فوائد بعض مشايخنا طاب الله ثراه.

جزئی کی دو قسمیں ہیں جزئی حقیقی اور جزئی اضافی:

یہاں سے مصنفؒ علیہ الرحمہ جزئی کے ایک دوسرے معنی بیان فرمارہے ہیں کہ جزئی جس طرح اس مفہوم کو کہا جاتا ہے جس کا فرض صدق کثیرین پر ممتنع ہو۔اسی طرح جزئی اخص من الشئ کو بھی کہا جاتا ہے۔یعنی ہراس اخص کو بھی جزئی کہتے ہیں جو کسی مفہوم عام کے تحت ہو۔مگر پہلے معنی کے لحاظ سے جزئی کا نام رکھا جاتا ہے جزئی حقیقی،اوراس دوسرے معنی کے لحاظ سے جزئی کو جزئی اضافی کہا جاتا ہے۔وہواعم۔ مصنفؒ کی اس عبارت میں ہو ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں،یعنی اس کا مرجع ابعد بھی ہوسکتا ہے اوراقرب بھی۔جب اسکا مرجع ابعد یعنی جزئی کوقرار دیا جائے گا تو اس وقت وہواعم سے جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت کا بیان ہوگا۔اور ترجمہ یہ ہوگا کہ یہ جزئی عام ہے(اس جزئی سے جو پہلے گزر چکی ہے)یعنی اس جزئی اضافی اور جزئی حقیقی کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔اور جزئی اضافی عام مطلق ہے اور جزئی حقیقی خاص مطلق ہے۔یعنی جہاں جہاں جزئی حقیقی پائی جائے گی وہاں

وہاں جزئی اضافی ضرور پائی جائے گی۔اس لئے کہ جزئی اضافی کے لئے اخص ہونا یعنی کسی مفہوم عام کے ماتحت ہونا ضروری ہے۔اور ہر جزئی حقیقی کسی نہ کسی مفہوم عام کے ماتحت ضرور ہوتی ہے کچھ نہیں تو کم از کم مفہوم یا شئ یا اَمر کے ماتحت تو جزئی حقیقی ضرور ہوگی۔مثلاً زید جزئی حقیقی ہے، اس لئے کہ اس کا فرض صدق کثیرین پر ممتنع ہے۔اور یہ جزئی اضافی بھی ہے چونکہ یہ ایک مفہوم عام یعنی انسان کے ماتحت ہے۔ علی ہذا القیاس عَمر، بکر، خالد وغیر ذلک۔

اور جہاں جہاں جزئی اضافی پائی جائے گی وہاں وہاں جزئی حقیقی کا پایا جانا ضروری نہیں، اس لئے کہ جزئی اضافی کبھی کلی بھی ہو جاتی ہے۔اس لئے کہ مثلاً انسان جزئی اضافی ہے، چونکہ یہ ایک عام یعنی حیوان کے ماتحت ہے، مگر یہ جزئی حقیقی نہیں، چونکہ اس کا فرض صدق کثیرین پر ممتنع نہیں ہے۔اس لئے کہ انسان کثیرین پر صادق آتا ہے۔**و قس علی هذا الحیوان والجسم النامی و الجسم المطلق**۔

اور جب ھو کی ضمیر کا مرجع اقرب یعنی اخص کو قرار دیا جائے گا تو اس وقت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہوگا۔اور ترجمہ یہ ہوگا کہ یہ اخص عام ہے (اس اخص سے جو ضمنی طور پر نسبتوں کے بیان میں معلوم ہوا ہے کہ اخص ہر اس کلی کو کہتے ہیں جس کے ہر ہر فرد پر عام صادق آئے) تو اعتراض مقدر یہ ہے کہ آپ نے جزئی کے دوسرے معنی یہ بیان کئے کہ جزئی ہر اس اخص کو کہتے ہیں جو کسی عام کے ماتحت ہو اور اخص ہمیشہ کلی ہوتا ہے جیسا کہ نسبتوں کے بیان کے ضمن میں تم کو معلوم ہوا ہے کہ اخص اس کلی کو کہتے ہیں جس کے ہر ہر فرد پر عام صادق آئے۔تو لفظ اخص کے ساتھ جزئی اضافی کی تعریف کرنا

یہ تعریف بالاخص ہے۔ یعنی جزئی اضافی کے دوفردوں میں سے ایک فرد خاص یعنی کلی اخص کے ساتھ تعریف کرنا ہوا۔ اوراس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ جزئی اضافی جب اخص کو کہا جاتا ہے اور اخص کلی ہوتا ہے تو جزئی ہمیشہ کلی ہوگی۔ حالانکہ ایسی بات نہیں، اس لئے کہ جزئی اضافی جس طرح کلی ہوتی ہے جیسے انسان، حیوان وغیرہما۔ اسی طرح جزئی حقیقی بھی ہوتی ہے، جیسے زید، عمر، بکر وغیرہم۔

تو مصنفؒ نے وھواعم کہہ کر اسی مذکورہ بالا اعتراض کا جواب دیا کہ یہ اخص (جو جزئی اضافی کی تعریف میں ہے اس جگہ) عام ہے (اس اخص سے جو نسبتوں کے بیان میں معلوم ہوا ہے) اس لئے کہ نسبتوں کے بیان والا اخص تو ہمیشہ کلی ہوتا ہے۔ مگر جزئی اضافی کی تعریف میں جو اخص مراد ہے وہ کلی بھی ہوتا ہے اور جزئی بھی، اس لئے کہ اس جگہ اخص سے مراد ہر وہ شئ ہے جو کسی عام کے ماتحت ہو خواہ وہ شئ جو کسی عام کے ماتحت ہے کلی ہو یا جزئی۔ پس اب جزئی اضافی کا صرف کلی ہونا لازم نہیں آیا۔ بلکہ اخص کو جزئی اضافی کہیں گے اور اخص اس جگہ کلی بھی ہوتا ہے اور جزئی بھی۔ شارح نے بیان کیا کہ اس دوسرے احتمال میں جہاں اعتراض کا جواب سمجھ میں آتا ہے۔ اسی طرح جزئی اضافی اور جزئی حقیقی کے درمیان نسبت بھی سمجھ میں آجاتی ہے جیسا کہ ہم نے اپنے بعضے مشائخ سے سنا ہے۔ اس لئے کہ جب اس دوسرے احتمال سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ اخص عام ہے۔ یعنی کلی بھی ہوتا ہے اور جزئی بھی تو گویا کہ جو جزئی حقیقی ہوگی وہ بھی اخص ہوگی اور اخص ہونے کی وجہ سے جزئی اضافی وہاں صادق آئے گی۔ اور وہ کلی جو کسی عام کے ماتحت ہوگی تو وہ بھی اخص ہوگی۔ اور اخص

ہونے کی وجہ سے اس کلی پر جزئی اضافی صادق آئے گی۔ لیکن اس پر جزئی حقیقی صادق نہیں آ سکتی۔ پس نسبت بھی سمجھ میں آ گئی کہ جہاں جہاں جزئی حقیقی صادق آئے گی وہاں وہاں جزئی اضافی ضرور صادق آئے گی۔ لیکن جہاں جہاں جزئی اضافی صادق آئے گی وہاں وہاں جزئی حقیقی کا صادق آنا ضروری نہیں۔ پس جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت سمجھ میں آ گئی۔

﴿والكليات خمس الاول الجنس وهو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب ما هو فان كان الجواب عن الماهية و عن بعض مشاركاتها هو الجواب عنها و عن الكل فقريب كالحيوان والا فبعيد كالجسم النامى۔﴾

ترجمہ: اور کلیات پانچ ہیں: اول جنس اور وہ وہ کلی ہے جو محمول ہو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ما ہو کے جواب میں، پس اگر ہو جنس جواب ماہیۃ اور اس کے بعضے مشارکات کا وہی جنس جواب ہو ماہیۃ اور تمام مشارکات کا، پس وہ جنس قریب ہے جیسے حیوان ورنہ پس وہ جنس بعید ہے جیسے جسم نامی۔

قوله: والكليات اى الكليات التى لها افراد بحسب نفس الامر فى الذهن او الخارج منحصرة فى خمسة انواع و أما الكليات الفرضية التى لا مصداق لها خارجا ولا ذهنا فلا يتعلق بالبحث عنها.

غرض يعتد به ثم الكلى اذا نسب الى افراده المحققة فى نفس الامر فاما ان يكون عين حقيقة تلك الافراد وهو النوع او جزء حقيقتها فان كان تمام المشترك بين شئ منها و بين بعض اٰخر فهو الجنس و الا فهو الفصل و يقال لهذه الثلثة ذاتيات او خارجاً عنها و يقال له العرضى فاما ان يختص بافراد حقيقة واحدة اولا يختص فالاول هو الخاصة والثانى هو العرض العام فهذا دليل انحصار الكلى فى الخمسة قوله المقول اى المحمول قوله فى جواب ما هو اعلم ان ما هو سوال عن تمام الحقيقة فان اقتصر فى السوال على ذكر امر واحد كان السوال عن تمام الماهية المختصة به فيقع النوع فى الجواب ان كان المذكور امراً شخصيا او الحد التام ان كان المذكور حقيقة كلية و ان جمع فى السوال بين امور كان السوال عن تمام الماهية المشتركة بين تلك الامور ثم تلك الامور ان كانت متفقة الحقيقة كان السوال عن تمام الماهية المتفقة المتحدة فى تلك الامور فيقع النوع ايضاً فى الجواب و ان كانت مختلفة الحقيقة كان السوال عن تمام الحقيقة المشتركة بين تلك الحقائق المختلفة و قد عرفت ان تمام الذات المشترك بين الحقائق المختلفة هو الجنس فيقع الجنس فى الجواب فالجنس لا بد له ان يقع جوابا عن الماهية و عن بعض الحقائق المختلفة المشاركة اياها

فی ذلک الجنس فان کان مع ذلک جوابا عن الماهیة و عن کل واحدة من الماهیات المختلفة المشارکة لها فی ذالک الجنس فالجنس قریب کالحیوان حیث یقع جوابا للسوال عن الانسان و عن کل ما یشارکه فی الماهیة الحیوانیة و ان لم یقع جواباعن الماهیة و عن کل ما یشارکها فی ذلک الجنس فبعید کالجسم حیث یقع جوابا عن السوال بالانسان والحجر ولایقع جوابا عن السوال بالانسان والشجر والفرس مثلاً.

کلی کی تقسیم افراد موجودہ کے اعتبار سے:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ کلی کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں افراد موجودہ کے اعتبار سے کلی کے افراد موجود فی الخارج ہوں یا موجود فی الذہن ہوں۔ تو اس تقسیم کے ماتحت کلی کی پانچ قسمیں ہیں۔

اقسام خمسہ کی دلیل حصر:

جن کی ایک دلیل حصر یہ ہے کہ کلی اپنے افراد موجودہ کے اعتبار سے دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی یا نہیں۔ اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہیں ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اپنے افراد کے لئے عین حقیقت ہوگی یا افراد کی حقیقت کا جزء ہوگی، اگر اپنے افراد کے لئے عین حقیقت ہے تو

اسے نوع کہتے ہیں جیسے انسان اور اگر اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو جزء مشترک ہوگا یا جزء غیر مشترک۔ اگر جزء مشترک ہے تو اسے جنس کہتے ہیں، جزء مشترک کا مطلب یہ ہے کہ ایک حقیقت کے افراد اور دوسری حقیقت کے افراد کے درمیان موجود مشترک ہو، جیسے حیوان۔ اور اگر جزء غیر مشترک ہو تو اس کو فصل کہتے جیسے ناطق۔ اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ خاص ہوگی یا حقائق مختلفہ کے افراد کے درمیان موجود ہوگی۔ اگر حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ خاص ہو تو اسے خاصہ کہتے ہیں، جیسے ضاحک انسان کے لئے۔ اور اگر حقائق مختلفہ کے افراد کے درمیان موجود ہے تو اسے عرض عام کہتے ہیں، جیسے ماشی انسان کے لئے۔ اور دوسری دلیل حصر شارحؒ نے بیان کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کلی دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اپنے افراد کے لئے عین حقیقت ہوگی یا اپنے افراد کے لئے عین حقیقت نہیں ہوگی۔

اگر اپنے افراد کے لئے عین حقیقت ہے تو اسے نوع کہتے ہیں اور اگر اپنے افراد کے لئے عین حقیقت نہیں ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہوگی یا اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی۔ اگر اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو جزء مشترک ہوگی یا جزء غیر مشترک۔ اگر جزء مشترک ہے تو اس کو جنس کہتے ہیں۔ اور اگر جزء غیر مشترک ہے تو اسے فصل کہتے ہیں اور اگر اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا

تو حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ خاص ہوگی یا حقائق مختلفہ کے افراد کے درمیان موجود ہوگی۔ اگر حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ خاص ہے تو اسے خاصہ کہتے ہیں۔ اور اگر حقائق مختلفہ کے درمیان موجود ہے تو اسے عرض عام کہتے ہیں۔

پہلی تینوں کلیوں کو یعنی جنس نوع فصل کو کلی ذاتی کہتے ہیں اور اخیر کی دو کلیوں کو یعنی خاصہ، عرض عام کو کلی عرضی کہتے ہیں۔ اور کلی ذاتی اشرف ہے کلی عرضی سے اور اشرف مقدم ہوتا ہے غیر اشرف پر۔ پس اسی وجہ سے تینوں کلیوں یعنی کلی ذاتی کے بیان کو مقدم کیا۔

مصنف علیہ الرحمہ نے اخیر کی دو کلیوں یعنی کلی عرضی کے بیان پر پھر تینوں کلیوں میں جنس کے بیان کو مقدم کیا۔ نوع اور فصل کے بیان پر چونکہ جنس عام ہے اور نوع اور فصل بنسبت جنس کے خاص ہیں۔ اور عام مقدم ہوتا ہے خاص پر۔

جنس کی تعریف:

تو مصنفؒ نے جنس کی تعریف کی کہ جنس وہ کلی ہے جو محمول ہو کثیرین مختلفین بالحقائق پر۔ ماھو کے جواب میں۔

ماھو کا مطلب:

سوال ہوتا ہے کہ جنس کی تعریف میں جو ماھو کا لفظ بولا گیا ہے یہ کیا ہے؟ تو

جواب دیا گیا کہ ما الہٗ طلب وسوال ہے اور اس کے ساتھ ھو کو مرجع کے مناسب کوئی ضمیر لا کر سوال کیا جاتا ہے۔ اور اس کے جواب میں تین چیزیں واقع ہوتی ہیں: نوع، حد تام، جنس۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ کس وقت ان تینوں میں سے کون جواب میں واقع ہوگا۔ اس کا قرینہ کیا ہے؟ تو اس کا جواب دیا گیا کہ ما ھو سے جس چیز کا سوال کیا جائے گا وہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو وہ امر واحد ہوگا یا امور متعددہ ہوں گے۔ اگر وہ امر واحد ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ امر واحد شخصی ہوگا یا کلی۔ اگر امر واحد شخصی ہے تو اس وقت ما ھو کے جواب میں نوع کو لایا جائے گا، جیسے زید ما ھو کا جواب دیا جائے گا ھو انسان۔ اور اگر امر واحد کلی ہو تو ما ھو کے جواب میں حد تام کو لایا جائے گا جیسے الانسان ما ھو کا جواب دیا جائے گا ھو حیوان ناطق. اور اگر امور متعددہ ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو وہ امور متعددہ متفق بالحقائق ہوں گے یا مختلف بالحقائق۔ اگر متفق بالحقائق ہیں تو اس کے جواب میں حد تام کو بھی لایا جا سکتا ہے اور نوع کو بھی، جیسے زید و عمر و بکر ما ھم تو جواب دیا جائے گا ھم انسان یا ھم حیوان ناطق۔ اور اگر وہ امور متعددہ مختلف بالحقائق ہوں تو تمہیں معلوم ہے کہ کثیرین مختلین بالحقائق پر ما ھو کے جواب میں جنس محمول ہوتی ہے جیسا کہ جنس کی تعریف میں ذکر کیا گیا ہے تو لامحالہ جب یہ امور متعددہ مختلف بالحقائق ہیں تو ان کے جواب میں جنس ہی کو لایا جائے گا۔ جیسے

الانسان والفرس و البقر ما ھم۔تو جواب دیا جائے گا ھم حیوان۔

جنس کی دو قسمیں ہیں قریب وبعید:

مصنفؒ نے جنس کی تقسیم کی ہے کہ جنس کی دو قسمیں ہیں: جنس قریب، اور جنس بعید۔ اس لئے کہ جنس کی ایک ماہیت اور دوسرے حقائق مختلفہ کے جواب میں واقع ہونا ضروری ہے۔ پس اب جنس دو حال سے خالی نہیں۔ اس لئے کہ جو جنس جواب میں واقع ہوئی ہے ماہیت اور اس کے بعض مشارکات جنسیہ سے سوال کرنے کے وقت وہی جنس اس ماہیت اور اس کے تمام مشارکات جنسیہ سے سوال کرنے کے وقت جواب میں آئے گی یا نہیں۔ اگر وہی جنس جواب میں آتی ہے تو اس کا نام جنس قریب رکھا جائے گا۔ جیسے حیوان کہ اس کے ماتحت انسان ایک ماہیت ہے۔ لہٰذا جب انسان اور اس کے ان بعض مشارکات کو لے کر سوال کریں جو حیوان ہونے میں انسان کے شریک ہیں اور کہیں الانسان والفرس ما ھما تو جواب میں حیوان آئے گا۔ اور جب ہم انسان کے ان تمام مشارکات کو لے کر سوال کریں جو انسان کے ساتھ حیوان ہونے میں شریک ہیں اور کہیں الانسان والبقر والغنم وغیر ذلک ماھم۔ تب بھی جواب میں حیوان ہی آئے گا۔ لہٰذا حیوان انسان کے لئے جنس قریب کہا جائے گا اور اگر ماہیت اور اس کے تمام مشارکات سے سوال کرتے وقت وہی جنس جواب میں نہیں آتی ہے بلکہ دوسری جنس جواب میں آتی ہے تو اس دوسری جنس کا نام جنس بعید ہے۔ چونکہ جب انسان وراس کے بعض مشارکات جسم نامی کو لے کر سوال کیا جائے اور یوں کہا جائے: الانسان والفرس

ماھما توجواب دیا جائے گا:ھما حیوان ۔اور جب انسان اوراس کے تمام مشارکات جسم نامی کو لے کر سوال کیا جائے اور کہا جائے:الانسان والفرس والبقر والشجر وغیر ذلک ما ھم ۔توجواب دیا جائے گا ہم جسم نامی ۔توچونکہ بعضے مشارکات اور تمام مشارکات کے جواب مختلف ہو گئے ۔پس اسی وجہ سے جسم نامی کو جنس بعید کہا گیا۔

جنس قریب وبعید کی آسان تعریف:

اور جنس قریب اور جنس بعید کی آسان تعریف یہ ہے کہ جنس قریب کہتے ہیں جنس بلا واسطہ کو جیسے حیوان انسان کے لئے جنس بلا واسطہ ہے،لہٰذا یہ جنس قریب ہے۔ اور جنس بعید کہتے ہیں جنس بالواسطہ کو جیسے جسم نامی، انسان کے لئے جنس ہے بواسطۂ حیوان کے ۔پس یہ جنس بعید ہوگی۔

﴿الثانی النوع و هو المقول علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماهو۔﴾

ترجمہ: دوسری کلی نوع ہے اور وہ وہ کلی ہے کہ محمول ہو کثیرین متفقین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں۔

نوع کا بیان:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ نے کلی کی دوسری قسم نوع کو بیان کیا۔ اور

تعریف یہ کی کہ نوع وہ کلی ہے جو محمول ہو کثیرین متفقین بالحقائق پر ما ھو کے جواب میں۔ جیسے انسان کہ یہ محمول ہے زید، عمر، بکر وغیرہم پر ما ھو کے جواب میں۔ اور یہ سب کثیرین متفقین بالحقائق ہیں۔

و قد يقال على الماهية المقول عليها و على غيرها الجنس في جواب ما هو و مختص بالاسم الاضافي كالاول بالحقيقي.

ترجمه: اور کبھی کہا جاتا ہے نوع اس ماہیت کو کہ محمول ہو جس ماہیت پر اور اس کے غیر پر جنس ما ھو کے جواب میں اور اس نوع کو خاص کیا گیا ہے اضافی کے نام کے ساتھ۔ جیسا کہ اول کو خاص کیا گیا ہے حقیقی کے نام کے ساتھ۔

قوله: الماهية المقول عليها و على غيرها الجنس.

اى الماهية المقول في جواب ما هو فلا يكون الا كليا ذاتيا لما تحته لا جزئيا ولا عرضيًا فالشخص كزيد والصنف كالرومى مثلا خارجان عنها فالنوع الاضافى دائما اما ان يكون نوعا حقيقيا مندرجا تحت جنس كالانسان تحت الحيوان واما جنسا مندرجا تحت جنس اٰخر كالحيوان تحت الجسم النامى ففى الاول يتصادق النوع الحقيقى والاضافى و فى الثانى يوجد الاضافى بدون الحقيقى و يجوز ايضا تحقق الحقيقى بدون الاضافى فيما اذا كان النوع بسيطا

لا جـزء لـه حتى يكون جنسا وقد مثل بالنقطة و فيه مناقشة و بالجملة فالنسبة بينهما العموم من وجه.

نوع کے دوسرے معنی کا بیان:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ نے نوع کے دوسرے معنی بیان کیے کہ نوع اس ماہیت کو بھی کہا جاتا ہے جس پر اور اس کے علاوہ دوسری ماہیت پر جنس محمول ہو ماھو کے جواب میں۔ اور یہ بھی فرمایا کہ نوع کو اس دوسرے معنی کے لحاظ سے نوع اضافی کہا جاتا ہے اور پہلے معنی کے لحاظ سے نوع کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے۔ مگر شارح نے یہ بات بیان کی کہ مصنفؒ کے کلام میں نوع اضافی کی تعریف میں جو ماہیت کا لفظ بولا گیا ہے اس سے مراد وہ ماہیت ہے جو ماھو کے جواب میں واقع ہوتی ہو۔ اور ماھو کے جواب میں جو ماہیت واقع ہوتی ہے وہ کلی ذاتی ہوتی ہے۔ یعنی جنس، نوع، فصل۔ جزئی حقیقی اور کلی عرضی کبھی ماھو کے جواب میں واقع نہیں ہوتی۔

شارح کے اضافہ کی وجہ:

اور شارح کو اس بات کے کہنے کی ضرورت اس وجہ سے پڑی کہ معترض نے اعتراض کر دیا کہ مصنفؒ نے نوع اضافی کی تعریف کی ہے وہ دخول غیر سے مانع نہیں ہے۔ اس لئے کہ نوع اضافی کی تعریف میں جزئی حقیقی مثلاً زید اور کلی عرضی مثلاً صنف یعنی رومی وغیرہ داخل ہیں۔ حالانکہ انہیں کوئی بھی نوع اضافی نہیں کہتا۔ ہاں یہ دونوں

نوع اضافی کی تعریف میں اس وجہ سے داخل ہیں کہ مثلاً جب زید اور اس کے ساتھ فرس کو لے کر سوال کیا جائے اور کہا جائے کہ زید والفرس ما ھما۔ تو جواب دیا جائے گا ھما حیوان۔ اور اسی طرح جب رومی اور فرس کو لے کر سوال کیا جائے اور کہا جائے الرومی والفرس ماھما۔ تو جواب دیا جائے گا ھما حیوان۔ تو دیکھو رومی اور زید کے ساتھ جب دوسری ماہیت کو لے کر سوال کیا گیا تو جواب میں حیوان یعنی جنس واقع ہوئی۔ لہٰذا زید اور رومی کو بھی نوع اضافی کہنا چاہئے۔ حالانکہ انہیں کوئی بھی نوع اضافی نہیں کہتا۔ جیسا کہ پہلے بھی بتلایا جاچکا ہے۔ تو اسی اعتراض کا جواب دینے کے لئے شارح نے یہ بات بیان کی کہ ماہیت سے مراد نوع اضافی کی تعریف میں وہ ماہیت ہے جو ما ھو کے جواب میں واقع ہوتی ہو۔ اور زید یعنی جزی حقیقی اور رومی یعنی کلی عرضی اور صنف یہ کوئی ایسی ماہیت نہیں جو ما ھو کے جواب میں واقع ہوتی ہو۔ لہٰذا اگرچہ اس پر اور اس کے غیر پر جنس محمول ہے، مگر ما ھو کے جواب میں واقع ہونے والی ماہیتوں میں سے ان دونوں کے نہ ہونے کی وجہ سے نوع اضافی کی تعریف ان دونوں پر صادق نہیں آئی۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ نوع اضافی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع اور غیر سے مانع ہوگئی۔ فلا اشکال علیہ۔

﴿و بینهما عموم و خصوص من وجه لتصادقهما علی الانسان و تفارقهما فی الحیوان والنقطة۔﴾

ترجمہ: اور ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ ہے ان دونوں

کے صادق آنے کی وجہ سے انسان پر اوران دونوں کے جدا ہونے کی وجہ سے حیوان میں اور نقطہ میں۔

قوله: والنقطة النقطة طرف الخط و الخط طرف السطح والسطح طرف الجسم فالسطح غير منقسم في العمق والخط غير منقسم في العرض و العمق والنقطة غير منقسمة في الطول والعرض والعمق فهي عرض لايقبل القسمة اصلا و اذا لم تقبل القسمة اصلا لم يكن لها جزء فلايكون لها جنس و فيه نظر فان هذا يدل على انه لا جزء لها في الخارج والجنس ليس جزء خارجيا بل هو من الاجزاء العقلية فجاز ان يكون للنقطة جزء عقلي وهو جنس لها و ان لم يكن لها جزء في الخارج.

نوع حقیقی اوراضافی میں نسبت کا بیان:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ نے نوع حقیقی اورنوع اضافی کے درمیان فرق یعنی نسبت بیان کی ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ جن دو چیزوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہو اس کے لئے دو مادہ کی تین مثالیں چاہئیں۔ایک مثال مادۂ اجتماعی کی اور دو مثال مادہ افتراقی کی، لہٰذا مصنف علیہ الرحمہ نے تین مثالیں دی ہیں۔ مادۂ اجتماعی کی مثال کہ جس پر نوع حقیقی بھی صادق آئے اورنوں اضافی بھی صادق آئے، جیسے انسان کہ نوع حقیقی

ہے، چونکہ کثرین متفقین بالحقائق پر محمول ہے اور یہ نوع اضافی بھی ہے، چونکہ انسان اوراس کے علاوہ ایک دوسری ماہیت فرس کو لے کر جب سوال کیا جاتا ہے تو اس کے جواب میں حیوان یعنی جنس محمول ہوتی ہے۔اور مادۂ افتراقی کی وہ مثال جس پر صرف نوع اضافی صادق آئے نوع حقیقی نہیں۔جیسے حیوان کہ اس پر نوع حقیقی صادق نہیں آتی، چونکہ یہ کثیرین متفقین بالحقائق پر محمول نہیں ہے۔مگر اس پر نوع اضافی صادق آتی ہے۔چونکہ جب حیوان اوراس کے علاوہ ایک دوسری ماہیت شجر کو لے کر سوال کیا جائے اور کہا جائے **الحیوان والشجر ماھما** تو جواب میں جنس یعنی جسم نامی کو لایا جائے گا۔تو دیکھو حیوان اوراس کے علاوہ ایک دوسری ماہیت شجر پر جنس یعنی جسم نامی محمول ہوا۔لہٰذا اسی وجہ سے یہ نوع اضافی ہے اور مادۂ افتراقی کی وہ مثال جس پر صرف نوع حقیقی صادق آئے نوع اضافی صادق نہ آئے۔جیسے نقطہ کہ اس پر صرف نوع حقیقی صادق آتی ہے۔چونکہ یہ کثیرین متفقین بالحقائق پر محمول ہے۔اس لئے کہ نقطہ کہتے ایسے امر بسیط کو جو کسی اعتبار سے تقسیم کو قبول نہ کرے۔یعنی نہ طولاً نہ عرضاً نہ عمقاً۔لیکن اس پر نوع اضافی صادق نہیں آتی۔اس لئے کہ نوع اضافی کے لئے ضروری ہے کہ اس ماہیت پر اوراس کے علاوہ ایک دوسری ماہیت پر جنس محمول ہو تو اگر نقطہ نوع اضافی ہو جائے تو نقطہ اوراس کے علاوہ کسی دوسری ماہیت پر جنس محمول ہوگی۔اور قاعدہ یہ ہے کہ جو جنس ماہیت پر محمول ہوتی ہے وہ جنس اس ماہیت کے لئے جزء ہوتی ہے، مثلاً انسان پر حیوان محمول ہے اور حیوان انسان کے لئے بلاشبہ جزء ہے تو جب نقطہ پر جنس محمول ہوگی تو وہ جنس نقطہ کے لئے جزء بنے گی اور جنس کہتے ہیں مابہ الاشتراک کو یعنی

جنس پائی جائے گی اور قاعدہ ہے کہ جس ماہیت کے لئے ما بہ الاشتراک یعنی جنس ہو تو اس کے لئے ما بہ الامتیاز یعنی فصل کا ہونا ضروری ہے۔ تو جب نقطہ کے لئے جنس ہوئی تو اس کے لئے یقیناً فصل ماننا پڑے گا۔ تو نقطہ کا جنس و فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور یہ غلط ہے۔ چونکہ نقطہ تو ایک امر بسیط ہے جو کسی اعتبار سے تقسیم کو قبول نہیں کرتا ہے اور نہ اس کا کوئی جزء ہے۔ پس اسی وجہ سے نقطہ پر صرف نوع حقیقی صادق آتی ہے نوع اضافی صادق نہیں آتی۔ ورنہ نقطہ جو ایک امر بسیط ہے اس کا جنس و فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔ جیسا کہ ماقبل میں بیان کیا جا چکا ہے اور شارحؒ نے ایک ضابطہ بیان کیا کہ ہر وہ نوع جس کے لئے کوئی جزئی نہ ہو وہاں نوع حقیقی صادق آئے گی بغیر نوع اضافی کے۔

مصنف کی مثال پر شارح کا اعتراض:

لیکن شارحؒ نے مصنفؒ کی بیان کردہ مثال نقطہ پر اعتراض کر دیا کہ نقطہ کے بارے میں یہ کہنا کہ اس پر نوع حقیقی صادق آ رہی ہے اور نوع اضافی صادق نہیں آ رہی ہے، یہ غلط ہے اور اس میں مناقشہ اور اعتراض ہے۔ اور وہ یہ کہ اگر ہم نقطہ کو نوع اضافی مان لیں تو اتنی ہی بات تو لازم آئے گی کہ نقطہ جنس و فصل سے مرکب ہو جائے گا۔ مگر جنس و فصل جو ماہیت کے اجزاء ہوتے ہیں یہ اجزاء ذہنیہ ہیں۔ تو نقطہ اگر جنس و فصل سے مرکب ہوا بھی تو مرکب ذہنی ہوگا۔ اور یہ نقطہ کی بساطت کے خلاف نہیں۔ اس لئے کہ نقطہ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ نقطہ وہ امر بسیط ہے جو کسی اعتبار سے تقسیم کو قبول نہ کرے، نہ طولاً نہ

عرضاً نہ عمقاً۔ اور اس تعریف سے نقطہ کے بسیط خارجی ہونے کا پتہ چلتا ہے تو نقطہ بسیط ہے باعتبار خارج کے اور اس کے نوع اضافی ماننے کی وجہ سے اس کا مرکب ذہنی ہونا لازم آتا ہے اور اس میں کوئی اشکال نہیں۔ چونکہ بہت ممکن ہے کہ ایک شئ باعتبار خارج کے بسیط ہو اور باعتبار ذہنی کے مرکب ہو۔ پس مصنفؒ کی یہ مثال صحیح نہیں۔

نقطہ کا تعارف:

نقطہ وغیرہ کو سرسری طور پر اس طرح بتلایا جاتا ہے کہ نقطہ کہتے ہیں طرفِ خط کو اور خط کہتے ہیں طرف سطح کو اور سطح کہتے ہیں طرف جسم کو تو خلاصہ یہ نکلا کہ جسم ہر اس شئ کو کہا جائے گا جو تین حصے یعنی طول، عرض، عمق کو قبول کرے۔ تو اس تفصیل سے تمہارے سامنے یہ بات آئی کہ نقطہ کسی جانب میں بھی تقسیم کو قبول نہ کرے گا اور خط صرف جانب طول میں تقسیم کو قبول کرے گا۔ اور سطح جانب طول وعرض میں تقسیم کو قبول کرے گی جانب عمق میں نہیں، اور جسم تینوں جانب میں تقسیم کو قبول کرے گا۔

﴿ثم الاجناس قد تترتب متصاعدة الى العالى كالجوهر و يسمى جنس الاجناس و الانواع متنازلة الى السافل و يسمى نوع الانواع وما بينهما متوسطات۔﴾

ترجمہ: پھر اجناس کی کبھی ترتیب دی جاتی ہے چڑھتی ہوئی عالی کی

طرف جیسے جوہر اور نام رکھا جاتا ہے اس عالی کا جنس الاجناس۔ اور انواع کی ترتیب دی جاتی ہے اترتی ہوئی سافل کی طرف اور نام رکھا جاتا ہے اس کا نوع الانواع۔ اور ان دونوں کے درمیان متوسطات ہیں۔

قوله: متصاعدة بان يكون الترقى من الخاص الى العام و ذلک لان جنس الجنس اعم من الجنس و هكذا الى جنس لا جنس له فوقه وهو العالى و جنس الاجناس كالجوهر قوله متنازلة بان يكون التنزل من العام الى الخاص و ذلک لان نوع النوع يكون اخص من النوع وهكذا الى نوع لا نوع له تحته وهو السافل و نوع الانواع كالانسان قوله وما بينهما متوسطات اى ما بين العالى والسافل فى سلسلتى الانواع والاجناس تسمى متوسطات فما بين الجنس العالى والجنس السافل الاجناس متوسطة و ما بين النوع العالى و النوع السافل انواع متوسطة هذا ان رجع الضمير الى مجرد العالى والسافل و ان عاد الى الجنس العالى والنوع السافل المذكورين صريحا كان المعنى ما بين الجنس العالى و النوع السافل متوسطات اما جنس متوسط فقط كالنوع العالى او نوع متوسط فقط كالجنس السافل أو جنس متوسط و نوع متوسط معا كالجسم النامى ثم اعلم ان المصنف لم يتعرض الجنس المفرد والنوع المفرد اما لان الكلام فيما يترتب والمفرد ليس داخلاً فى سلسلة الترتيب و أما لعدم تيقن وجوده.

اجناس وانواع کے درمیان ترتیب کا بیان:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ اجناس اور انواع کے درمیان ترتیب کو بیان فرما رہے ہیں اور اس ترتیب کے اعتبار سے اجناس اور انواع کے جو اقسام نکلتے ہیں اسے بھی بیان فرما رہے ہیں۔ اس لئے کہ اجناس اور انواع دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو یہ سلسلۂ ترتیب میں واقع ہوں گے یا نہیں۔ اگر یہ سلسلۂ ترتیب میں واقع ہیں تو اگر جنس ہیں تو اسے جنس مرتب کہتے ہیں اور اگر نوع ہیں تو اسے نوع مرتب کہتے ہیں۔ اور اگر یہ سلسلۂ ترتیب میں واقع نہیں ہیں تو اگر جنس ہیں تو اسے جنس غیر مرتب اور جنس مفرد بھی کہتے ہیں۔ اور اگر نوع ہوں تو اسے نوع غیر مرتب اور نوع مفرد بھی کہتے ہیں۔ لیکن مصنف علیہ الرحمہ نے جنس مفرد اور نوع مفرد سے قطعاً کوئی تعرض نہیں کیا۔ یا تو اس وجہ سے کہ ان سے بحث کا کوئی تعلق نہیں کیونکہ جنس مفرد اور نوع مفرد کا وجود متیقن طور پر ثابت نہیں۔

جنس مرتب اور نوع مرتب کی تین قسمیں ہیں متوسط، عالی، سافل:

ہاں تو جنس مرتب اور نوع مرتب میں سے ہر ایک کی تین قسمیں ہیں: متوسط، عالی، سافل۔

دلیل حصر:

اس لئے کہ اجناس وانواع مرتبہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو ان کے اوپر اور

نیچے اجناس اور انواع ہوں گے یا نہیں۔ اگر اوپر نیچے اجناس و انواع ہیں تو اگر جنس ہے تو اسے جنس متوسط کہتے ہیں جیسے جسم نامی، اور جسم مطلق۔ اور اگر نوع ہے تو اسے نوع متوسط کہتے ہیں۔ جیسے حیوان اور جسم نامی۔ اور اگر دونوں طرف اجناس و انواع نہیں ہیں تو دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو صرف نیچے ہی نیچے اجناس و انواع ہوں گے یا صرف اوپر ہی اوپر اجناس و انواع ہوں گے۔ اگر صرف نیچے ہی نیچے اجناس و انواع ہیں تو اگر جنس ہے تو اسے جنس عالی کہتے ہیں۔ اور اسی کا نام جنس الاجناس بھی رکھا جاتا ہے۔ جیسے جوہر۔ اور اگر نوع ہے تو اسے نوع عالی کہتے ہیں۔ جیسے جسم مطلق۔ اور اگر صرف اوپر اوپر اجناس و انواع ہیں تو اگر جنس ہے تو اسے جنس سافل کہتے ہیں جیسے حیوان۔ اور اگر نوع ہے تو اسے نوع سافل کہتے ہیں اور اسی کو نوع الانواع بھی کہا جاتا ہے جیسے انسان۔

ایک سوال اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ نے جنس الاجناس اور نوع الانواع کا نام رکھنے میں تفریق کیوں کی؟ کہ جنس میں جنس عالی کا نام رکھا جنس الاجناس اور نوع میں نوع سافل کا نام رکھا نوع الانواع۔ تو جواب یہ ہے کہ تفریق کی وجہ یہ ہے کہ ترتیب اجناس میں بھی ہے اور انواع میں بھی ہے۔ مگر ترتیب میں فرق ہے، اجناس میں ترتیب ترتیب صعودی ہے یعنی اس میں خاص سے ترقی ہوتی ہے عام کی طرف۔ اور انواع میں ترتیب ترتیب نزولی ہے، یعنی اس میں عام سے نزول ہوتا ہے خاص کی

طرف۔ پس اس ترتیب کی حیثیت میں فرق ہونے کی وجہ سے ان دونوں کے ناموں میں فرق ہوگیا۔ اور یہ اس لئے کہ مناطقہ کے یہاں دو ترکیبیں ہیں، ایک جنس الجنس کی اور ایک نوع النوع کی۔ اور جنس الجنس میں جنس مضاف عام ہوتا ہے جنس مضاف الیہ سے۔ پس اگر مضاف الیہ کو بجائے مفرد کے جمع لاکر کہا جائے جنس الاجناس تو معنی ہوں گے تمام جنسوں کی جنس، یعنی ایسی جنس جو تمام جنسوں سے عام ہو۔ اور یہ جنس الاجناس کے معنی چونکہ جنس عالی پر منطبق ہوتے ہیں کہ جس کے اوپر کوئی نہیں ہوتی۔ پس اسی وجہ سے جنس میں جنس عالی کا نام جنس الاجناس رکھا گیا۔ اور نوع النوع والی ترکیب میں نوع مضاف خاص ہوتا ہے نوع مضاف الیہ سے۔ پس اگر مضاف الیہ کے بجائے مفرد کو جمع لاکر نوع الانواع کہا جائے تو معنی ہوں گے تمام نوعوں کی نوع یعنی وہ نوع جو تمام نوعوں سے خاص ہو۔ اور نوع الانواع کے یہ معنی چونکہ نوع سافل پر منطبق ہوتے ہیں کہ جس کے نیچے کوئی نوع نہیں ہوتی ہے۔ پس اسی وجہ سے نوع میں نوع سافل کا نام نوع الانواع رکھا گیا۔

مصنف کے ھما ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں:

ہاں مصنف علیہ الرحمہ کا قول وما بینھما متوسطات میں ھما ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں: اول احتمال یہ ہے کہ ھما ضمیر کا مرجع مطلق عالی اور سافل کو قرار دیا جائے۔ خواہ وہ عالی وسافل نوع ہوں یا جنس ہوں۔ تو اس وقت مصنفؒ کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ عالی وسافل کے درمیان متوسطات ہیں۔ مطلب یہ ہوگا کہ نوع

عالی اور نوع سافل کے درمیان انواع متوسطہ ہیں۔ جیسے جسم مطلق اور انسان کے درمیان حیوانؔ اور جسم نامؔی اور جنس عاؔلی اور جنس ساقؔل کے درمیان اجناس متوسطہ ہیں۔ جیسے جوہر اور حیوان کے درمیان جسم نامی اور جسم مطلق۔

اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ مصنفؒ کی عبارت میں ؔھما ضمیر کا مرجع اس جنس عالی اور نوع سافل کو قرار دیا جائے جس کا ذکر مصنفؒ کی عبارت میں صراحۃً موجود ہے۔ تو اس وقت مصنفؒ کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ جنس عالی اور نوع سافل کے درمیان متوسطات ہیں۔ جیسے جنس عالی جوہر اور نوع سافل انسان کے درمیان متوسطات۔ یعنی حیوان اور جسم نامی اور جسم مطلق موجود ہیں۔ اور اس وقت متوسطات کی تین شکلیں نکلیں گی کہ جنس عالی اور نوع سافل کے درمیان صرف نوع متوسط ہو، جیسے جنس سافل یعنی حیوان کہ یہ صرف نوع متوسط ہے۔ اور دوسری شکل یہ ہے کہ جنس عالی اور نوع سافل کے درمیان صرف جنس متوسط ہو جیسے نوع عالی یعنی جسم مطلق کہ یہ صرف جنس متوسط ہے۔ اور تیسری شکل یہ ہوگی کہ جنس عالی اور نوع سافل کے درمیان ایک ایسی چیز موجود ہو جو نوع متوسط بھی ہو اور جنس متوسط بھی ہو۔ جیسے جسم نامی کہ جنس متوسط بھی ہے اور نوع متوسط بھی ہے۔

﴿الثالث الفصل وهو المقول على الشئ فى جواب اىُّ شئ هو فى ذاته فان ميزهٗ عن المشاركات فى الجنس القريب فقريب والا فبعيد۔﴾

ترجمہ: تیسری کلی فصل ہے اور وہ وہ کلی ہے جو محمول ہو شئ پر ایُّ شئ ہو فی

ذاتہ کے جواب میں۔ پس اگر یہ فصل ممتاز بنائے شئ کو مشارکات جنس قریب سے۔ پس یہ فصل قریب ہے ورنہ پس یہ فصل بعید ہے۔ یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ کلی کی تیسری قسم فصل کو بیان فرمارہے ہیں۔ لہٰذا مصنفؒ نے فصل کی تعریف کی کہ فصل وہ کلی ہے جو محمول ہوائیُّ شئ ہوفی ذاتہ کے جواب میں۔

قوله: ای شئ اعلم ان كلمة ای موضوعة فی الاصل ليطلب بها ما يميز الشئ عما يشاركه فيما اضيف اليه هذه الكلمة مثلا اذا ابصرت شيئا من بعيد و تيقنت انه حيوان لكن ترددت فی انه هل هو انسان او فرس او غيرهما تقول ای حيوان هذا فيجاب عنه بما يخصصه و يميزه عن مشاركاته فی الحيوان اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا الانسان ای شئ هو فی ذاته كان المطلوب ذاتيا من ذاتيات الانسان يميزه عما يشاركه فی الشيئية فيصح ان يجاب بانه حيوان ناطق كما يصح ان يجاب بانه ناطق فيلزم صحة و قوع الحد فی جواب ای شئ و ايضا يلزم ان لا يكون تعريف الفصل مانعاً لصدقه على الحد و هذا مما استشكله الامام الرازی فی هذا المقام و اجاب عن هذا صاحب المحاكمات بان معنى ای و ان كان بحسب اللغة طلب المميز مطلقا لكن ارباب العقول اصطلحوا على انه لطلب مميز لايكون مقولا فی جواب ما هو و بهذا يخرج الحد و الجنس ايضا و للمحقق الطوسی ههنا مسلك آخر ادق واتقن و هو انا

لانسئل عن الفصل الا بعد ان نعلم ان للشئ جنسا بناء علی ان ما لا جنس له لا فصل له و اذا علمنا الشئ بالجنس فنطلب ما یمیزه عن المشارکات فی ذلک الجنس فنقول الانسان ای حیوان هو فی ذاته فتعین الجواب بالناطق لا غیر فکلمة شئ فی التعریف کنایة عن الجنس المعلوم الذی یطلب ما یمیز الشئ عن المشارکات فی ذلک الجنس و حینئذ یندفع الاشکال بحذا فیره قوله فقریب کالناطق بالنسبة الی الانسان حیث میزه عن المشارکات فی جنسه القریب و هو الحیوان قوله فبعید کالحساس بالنسبة الی الانسان حیث میزه عن المشارکات فی جنس البعید و هو الجسم انامی.

لفظ ایٌّ کا مفہوم:

سوال یہ ہوتا ہے کہ ایٌّ کیا ہے؟ تو جواب دیا گیا کہ ایٌّ ما ہو کی طرح آلۂ طلب ہے۔ اور اس کے ذریعہ شئ کے ممیّز کو طلب کیا جاتا ہے۔ یعنی اس چیز کو طلب کیا جاتا ہے جو شئ کو ممتاز بنادے اس چیز سے جس کی طرف ایٌّ کی اضافت کی گئی ہے۔

ممیّز کی دو قسمیں ہیں:

تو جب ایٌّ موضوع ہے طلب ممیّز کے لئے اور ممیّز کی دو قسمیں ہیں: ممیّز ذاتی اور ممیّز عرضی۔ ممیّز ذاتی کہتے ہیں اس ممیّز کو جو شئ کو ماعدا سے ممتاز بنادے اور شئ کی

حقیقت میں داخل بھی ہو۔ جیسے فصل یعنی ناطق کہ یہ انسان کے لئے ممیّز ذاتی ہے، چونکہ انسان کو ماعدا سے ممتاز بھی بناتا ہے اور انسان کی حقیقت میں داخل بھی ہے۔ اور ممیّز عرضی کہتے ہیں اس ممیز کو جو شئ کو ماعدا سے ممتاز بنائے، مگر شئ کی حقیقت میں داخل نہ ہو۔ جیسے خاصہ یعنی ضاحک کہ یہ انسان کو ماعدا سے ممتاز تو بناتا ہے۔ مگر انسان کی حقیقت میں داخل نہیں۔ تو یہ خلاصہ نکلا کہ جب ایُّ موضوع ہے ممیّز کے طلب کرنے کے لئے تو اس کے جواب میں ممیّز ذاتی بھی آئے گا اور ممیّز عرضی بھی۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

پس شبہ یہ ہوتا ہے کہ ایُّ کے جواب میں کس وقت ممیّز ذاتی کو لایا جائے گا اور کس وقت ممیّز عرضی کو لایا جائے گا، اس کا قرینہ کیا ہے؟ تو جواب دیا گیا کہ قرینہ سائل کا سوال ہے۔ اگر سائل نے اپنے سوال میں ایُّ شئ کے ساتھ ہو فی ذاتہ کا لفظ بڑھایا ہے تو جواب میں ممیّز ذاتی کو لایا جائے گا۔ جیسے الانسان ای شئ ہو فی ذاتہ کے سوال کا مقصد یہ ہے کہ تم انسان کی ایک ایسی ذاتی شئ بتلاؤ جو انسان کو ماعدا سے ممتاز بنادے اور اس کی حقیقت میں بھی داخل ہو۔ پس جواب دیا گیا ہو ناطق۔ اور اگر سائل نے اپنے سوال میں ای شئ کے ساتھ ہو فی عرضہ کا اضافہ کیا ہے تو جواب میں ممیّز عرضی کو لایا جائے گا۔ جیسے الانسان ای شئ ہو فی عرضہ کے سوال کا مقصد یہ ہے کہ تم انسان کی ایک ایسی چیز بتلاؤ جو انسان کو ماعدا سے ممتاز بنادے۔ لیکن انسان کی حقیقت میں داخل نہ ہو۔ پس جواب دیا جائے گا ہو ضاحک۔

فصل کی تعریف:

توفصل صرف اس کلی کو کہا جائے گا جوای شئ ہوفی ذاتہ کے جواب میں آئے نہ کہ اس کلی کو کہا جائے گا جوای شئ ہوفی عرضہ کے جواب میں آئے۔لہٰذا معلوم ہوا کہ فصل کی تعریف میں ہوفی ذاتہ کی قید لگا کر فصل سے خاصہ کو نکال دیا گیا۔

فصل کی تعریف پر امام رازی کا اعتراض:

مگر شارحؒ نے ایک اعتراض نقل کیا ہے جو امام رازیؒ کا ہے۔فصل کی تعریف پر۔اوراعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ای شئ ہوفی ذاتہ کو واضع نے ممیّز ذاتی کے طلب کرنے کے لئے وضع کیا تو الانسان ای شئ ہوفی ذاتہ سے سوال کا مقصد یہ ہوگا کہ انسان کے ذاتیات میں سے ایک ایسی ذاتی جواب میں لائی جائے جو انسان کو ماعدا سے ممتاز بنادے۔اورانسان کی حقیقت میں داخل ہو۔پس جس طرح اس کے جواب میں صرف ناطق یعنی فصل کو لایا جاسکتا ہے چونکہ یہ انسان کا ذاتی ہےاورانسان کو جمیع ماعدا سے ممتاز بھی بناتا ہے۔اسی طرح حیوان ناطق یعنی حدتام کو بھی جواب میں لایا جاسکتا ہے، چونکہ یہ بھی انسان کا ذاتی ہےاورانسان کو جمیع ماعدا سے ممتاز بنادیتی ہے۔پس ای شئ ہوفی ذاتہ کے جواب میں جس طرح ناطق یعنی فصل واقع ہے۔اسی طرح حیوان ناطق یعنی حدتام بھی واقع ہے۔پس فصل کی تعریف میں حدتام داخل ہوگئی۔حالانکہ اسے کوئی بھی فصل نہیں کہتا۔لہٰذا فصل کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی۔

امام رازی کے اعتراض کا جواب:

تو شارح نے اس اعتراض کے دو جواب کو نقل فرمایا ہے۔

پہلا جواب

اول جواب صاحب محاکمات یعنی علامہ قطب الدین رازیؒ کا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ گرچہ لغت میں واضع نے ایٌّ کو مطلقاً طلب ممیّز کے لئے وضع کیا ہے۔ مگر منطقیوں نے اپنی اصطلاح میں ایٌّ کو خاص کرلیا، ایک ایسے ممیّز کے طلب کرنے کے لئے جو کبھی ما ھو کے جواب میں واقع نہ ہو اور ایسا ممیّز صرف فصل ہے۔ اور رہ گئی حد تام تو اگرچہ یہ ممیّز ہے۔ مگر یہ ما ھو کے جواب میں بھی واقع ہوتی ہے۔ پس حد تام ایسا ممیّز نہیں ہے جو کبھی ما ہو کے جواب میں واقع نہ ہو۔ اور جب ایسا نہیں ہے تو منطقیوں کی اصطلاح میں حد تام کو ایٌّ کے جواب میں کبھی نہیں لایا جا سکتا۔

پس حد تام فصل کی تعریف میں داخل نہیں ہوئی اور فصل کی تعریف دخول غیر سے مانع ہوگئی۔ اور ایسے ہی جنس کو بھی ایٌّ کے جواب میں لایا نہیں جا سکتا۔ اس لئے کہ جنس بھی ما ہو کے جواب میں واقع ہوتی ہے۔ فلا اشکال علیہ۔

دوسرا جواب

اور دوسرا جواب محقق طوسی کا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی شئ کی فصل کو اسی

وقت طلب کیا جاتا ہے جبکہ اس شیٔ کی جس سے واقفیت ہو یعنی شیٔ کی فصل کو طلب کیا جاتا ہے، اس کی جنس کے جان لینے کے بعد کیونکہ ہر وہ شیٔ جس کے لئے فصل ہو اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے۔

تو جب ہم فصل کو طلب کریں گے ایسے وقت میں جبکہ اس کی جنس کا علم ہم کو ہو چکا ہوگا تو لامحالہ ایٌّ کے جواب میں جو کہ طلب ممیّز یعنی فصل کے طلب کرنے کے لئے ہے۔ فصل ہی کو لایا جائے گا اور حدتام کو نہیں لایا جاسکتا۔ اس لئے کہ حدتام میں تو فصل کے ساتھ جنس بھی مذکور ہوتی ہے تو اگر ایٌّ کے جواب میں حدتام کو لایا گیا تو اس جنس کا لایا جانا لازم آئے گا جو پہلے سے مجھے حاصل و معلوم ہے۔ پس تحصیل حاصل لازم آجائے گی اور یہ ناجائز و باطل ہے۔ بایں وجہ کبھی بھی حدتام کو ایٌّ کے جواب میں لایا نہیں جاسکتا اور جب نہیں لایا جاسکتا تو فصل کی تعریف میں حدتام داخل نہیں ہوئی۔ کیونکہ فصل تو اس کلی کو کہتے ہیں جو ای شیٔ ہو فی ذاتہ کے جواب میں واقع ہو۔ لہٰذا فصل کی تعریف دخول غیر سے مانع رہی۔ ہاں محقق طوسیؒ کے اس جواب سے اس بات کا بھی علم ہوگیا کہ ای شیٔ میں جو شیٔ مضاف الیہ ہے اور اسی سے ماہیت کو ممتاز بنایا جاتا ہے۔ اس شیٔ سے مراد جنس ہے۔

فصل کی دو قسمیں ہیں قریب و بعید:

مصنفؒ نے فصل کی دو قسمیں کی ہیں۔ فصل قریب، فصل بعید۔ اور یہ اس لئے کہ فصل نوع کو ممتاز بناتی ہے مشارکات جنسیہ سے اور جنس کی دو قسمیں ہیں۔ جنس قریب

جنس بعید۔ اس لئے کہ فصل دو حال سے خالی نہیں یا تو فصل نوع کو ممتاز بنائے گی مشارکات جنس قریب سے یا فصل نوع کو ممتاز بنائے گی مشارکات جنس بعید سے۔ اگر فصل نوع کو ممتاز بنائے مشارکات جنس قریب سے تو اس فصل کو کہا جائے گا فصل قریب جیسے ناطق انسان کے لئے فصل قریب ہے کیونکہ انسان کو ممتاز بناتا ہے۔ مشارکات حیوانیہ سے۔ اور حیوان انسان کے لئے جنس قریب ہے۔ اور اگر فصل نوع کو ممتاز بنائے مشارکات جنس بعید سے تو اس کو فصل بعید کہتے ہیں۔ جیسے حساس انسان کے لئے فصل بعید ہے۔ چونکہ حساس انسان کو ممتاز بناتا ہے۔ مشارکات جسم نامی ہے۔ اور جسم نامی انسان کے لئے جنس بعید ہے۔ فتذکر و تفکر۔

﴿و اذا نسب الی ما یمیزہ فمقوم و الی مایمیز عنہ فمقسم والمقوم للعالی مقوم للسافل و لا عکس والمقسم بالعکس۔﴾

ترجمہ: اور جب نسبت کی جائے فصل کی اس شئ کی طرف کہ فصل جس شئ کو ممتاز بناتی ہے۔ پس یہ فصل مقوم ہے اور اس شئ کی طرف کہ یہ فصل جس شئ سے ممتاز بناتی ہے۔ پس یہ فصل مقسم ہے۔ اور ہر وہ فصل جو مقوم ہو عالی کے لئے مقوم ہو گی سافل کے لئے اور اس کا عکس نہیں ہے اور مقسم کا معاملہ (مقوم کے) برعکس ہے۔

قولہ: و اذا نسب آہ الفصل لہ نسبۃ الی الماھیۃ التی ھو مخصص و ممیز لھا و نسبۃ الی الجنس الذی یمیز الماھیۃ عنہ من

بين افراده فهو بالاعتبار الاول يسمى مقوما لانه جزء الماهية و محصل لها و بالاعتبار الثاني يسمى مقسما لانه بانضمامه الى هذا الجنس و جوداً يحصل قسما عدمًا يحصل قسما اٰخر كما ترى فى تقسيم الحيوان الى الحيوان الناطق و الى الحيوان الغير الناطق قوله والمقوم للعالى اللام للاستغراق اى كل فصل مقوم للعالى فهو فصل مقوم للسافل لان مقوم العالى جزء للعالى والعالى جزء للسافل و جزء الجزء جزء فمقوم العالى جزء للسافل ثم انه يميز السافل عن كل ما يميز العالى عنه فيكون جزء اً مميزاً له وهو المعنى بالمقوم وليعلم ان المراد بالعالى ههنا كل جنس او نوع يكون فوق اٰخر سواء كان فوق اٰخر ولم يكن و كذا المراد بالسافل كل جنس او نوع يكون تحته اٰخر سواء كان تحت اٰخرا ولا حتى ان الجنس المتوسط عال بالنسبة الى ما تحته وسافل بالنسبة الى ما فوقه قوله و لا عكس اى كليا بمعنى انه ليس كل ما هو مقوم للسافل مقوما للعالى فان الناطق مقوم للسافل الذى هو الانسان و ليس مقوما للعالى الذى هو الحيوان قوله و المقسم بالعكس اى كل مقسم للسافل مقسم للعالى و لاعكس اى كليا اما الاول فلان السافل قسم من العالى فكل فصل حصل للسافل قسما فقد حصل للعالى قسما لان قسم القسم قسم و اما الثانى فلان الحساس مثلا مقسم للعالى الذى هو الجسم النامى و ليس مقسمًا

للسافل الذی هو الحیوان قوله و هو الخارج ای الکلی الخارج فان المقسم معتبر فی جمیع مفهومات الاقسام اعلم ان الخاصة تنقسم الی خاصة شاملة لجمیع ما هی خاصة له کالکاتب بالقوة للانسان و الی غیر شاملة لجمیع افراده کالکاتب بالفعل للانسان.

فصل کا تعلق نوع اور جنس دونوں سے ہے لیکن نسبت کا فرق ہے:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ یہ بیان فرما رہے ہیں کہ فصل کو ایک تعلق ہے نوع کے ساتھ۔ یعنی اس شئ کے ساتھ کہ جس شئ کو فصل ممتاز بناتی ہے۔ اور ایک تعلق ہے جنس کے ساتھ یعنی اس شئ کے ساتھ کہ فصل نوع کو جس شئ سے ممتاز بناتی ہے، لیکن تعلق تعلق میں فرق ہے پس اسی تعلق میں فرق ہونے کی وجہ سے فصل کو نوع کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے مقوم کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ مقوم کے معنی آتے ہیں قوام و حقیقت میں داخل ہونے والا اور حقیقت کا جزء بننے والا۔ اور فصل نوع کی حقیقت میں داخل ہوتی ہے اور نوع کی حقیقت کا جزء بھی بنتی ہے۔ پس اسی وجہ سے فصل کو نوع کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے مقوم کہا جاتا ہے اور فصل کو جنس کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے مقسم کہا جاتا ہے، اس لئے کہ مقسم کے معنی تقسیم کرنے والا اور قسم حاصل کرنے والے کے ہیں۔ تو چونکہ فصل جب جنس کے ساتھ وجوداً اور عدماً ملتی ہے تو جنس کی تقسیم کر دیتی ہے اور جنس کے لئے قسم حاصل کروا دیتی ہے۔ پس اسی وجہ سے فصل کو جنس کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے مقسم کہا جاتا ہے۔

جو فصل عالی کے لئے مقوم ہوگی وہ سافل کے لئے بھی مقوم ہوگی:

آگے مصنفؒ علیہ الرحمہ نے بیان فرمایا کہ ہر وہ فصل جو مقوم ہو عالی کے لئے وہ مقوم ہوگی سافل کے لئے۔ اور یہ اس لئے کہ عالی کا مقوم عالی کا جزء ہوتا ہے۔ اور عالی جزء ہے سافل کا پس عالی کا مقوم جزء بن جائے گا سافل کا۔ چونکہ قاعدہ ہے جزء الجزء جزء یعنی جزء کا جزء بھی جزء ہوتا ہے۔ جیسے حیوان: مثلاً نوع عالی ہے اور اس کا مقوم حساس ہے۔ چونکہ حساس حیوان کی حقیقت میں داخل ہے۔ پس حساس جو حیوان کا مقوم ہے وہ جزء ہوگا حیوان کا۔ اور حیوان جزء ہے نوع سافل یعنی انسان کا۔ پس حساس جزء بن جائے گا انسان کا۔ پس دیکھو کہ حساس مقوم ہے نوع عالی یعنی حیوان کے لئے۔ اسی طرح یہ مقوم بن گیا نوع سافل یعنی انسان کے لئے اور جتنی چیزوں سے حساس نے حیوان کو ممتاز بنایا اتنی ہی چیزوں سے یہ حساس انسان کو بھی ممتاز بنائے گا۔ اور یہ انسان کا جز ہوگا۔ پس لامحالہ یہ حساس انسان کے لئے مقوم ہوگیا۔ اس لئے کہ مقوم کے معنی جزء بننے اور حقیقت میں داخل ہونے کے آتے ہیں۔

تو یہ بات بتلائی گئی کہ ہر وہ فصل جو مقوم ہوگی نوع عالی کے لئے وہ ضرور مقوم ہوگی نوع سافل کے لئے جیسا کہ اس کی دلیل بھی بیان کی جا چکی۔ لیکن اس کا برعکس نہیں۔ یعنی ہر وہ فصل جو مقوم ہو نوع سافل کے لئے وہ مقوم بن جائے نوع عالی کے لئے یہ ضروری نہیں۔ مثلاً انسان نوع سافل ہے اور اس کا مقوم ناطق ہے، چونکہ ناطق اس کی حقیقت میں داخل ہے، مگر یہی ناطق نوع عالی یعنی حیوان کے لئے مقوم نہیں۔

بلکہ حیوان کے لئے مقسم ہے۔ اس لئے کہ جب ناطق کو حیوان کے ساتھ وجوداً ملایا جاتا ہے۔ تو حیوان ناطق ایک قسم نکل آتی ہے۔ اور جب حیوان کے ساتھ عدماً ملایا جاتا ہے تو حیوان غیر ناطق ایک دوسری قسم نکل آتی ہے۔ پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہر وہ فصل جو مقوم ہو نوع سافل کے لئے اسکا نوع عالی کے لئے مقوم ہونا ضروری نہیں۔

ولا عکس کہہ کر مصنف نے عکس لغوی کی نفی کی ہے:

یہ بات بھی اس جگہ جاننے کی ہے کہ مصنفؒ کے کلام میں جو ولا عکس موجود ہے اس سے عکس منطقی اور اصطلاحی کی نفی نہیں کی گئی ہے، چونکہ منطق میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے اور وہ اس جگہ صحیح ہے، چونکہ بعض وہ فصل جو مقوم ہیں نوع سافل کے لئے وہ مقوم ہیں نوع عالی کے لئے بھی، جیسے حساس سافل کا بھی مقوم ہے اور ساتھ ہی ساتھ عالی کا بھی مقوم ہے، بلکہ ولا عکس سے عکس لغوی کی نفی کی گئی ہے۔ اور لغت میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ ہی آتا ہے، لہٰذا مصنفؒ کے ولا عکس کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ فصل جو مقوم ہو سافل کے لئے اس کا عالی کے لئے مقوم ہونا ضروری نہیں، جیسا کہ یہ بات پہلے بھی بیان کی جا چکی ہے۔ اس لئے کہ ناطق مثلاً نوع سافل یعنی انسان کے لئے مقوم ہے، لیکن نوع عالی یعنی حیوان کے لئے مقوم نہیں ہے۔ بلکہ اس کے لئے تو مقسم ہے کما مر قبل ذالک۔

عالی اور سافل سے مراد نوع ہے جنس نہیں:

اور یہ بات بھی اس جگہ سمجھنے کے لائق ہے کہ مصنفؒ کی عبارت میں عالی اور

سافل سے مراد نوع عالی اور نوع سافل ہے اور اسپر قرینہ لفظ مقوم ہے، چونکہ مقوم نوع ہی کے لئے ہوتا ہے جنس کے لئے نہیں ہوتا ہے۔

عالی وسافل سے مراد اضافی ہے:

اور یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ مقوم و مقسم کی بحث میں عالی و سافل سے مراد اضافی عالی وسافل ہے۔ اضافی عالی ہر اس شئ کو کہا جاتا ہے جو کسی کے اوپر ہو۔ اور اس سے اوپر کچھ ہو یا نہ ہو۔ اور اضافی سافل ہر اس شئ کو کہا جاتا ہے جو کسی کے نیچے ہو۔ خواہ اس کے نیچے کچھ ہو یا نہ ہو۔ پس اس لحاظ سے متوسط کو بھی اپنے ماتحت کے اعتبار سے عالی اور مافوق کے اعتبار سے سافل کہا جاسکتا ہے اور مصنفؒ کا قول:

المقسم بالعکس کی تشریح:

المقسم بالعکس کا مطلب یہ ہے کہ مقسم کا معاملہ مقوم کے معاملہ کے برعکس ہے۔ یعنی ہر وہ فصل جو مقسم ہو جنس سافل کے لئے وہ مقسم ہوگی جنس عالی کے لئے اس لئے کہ جو فصل مقسم ہوگی جنس سافل کے لئے وہ فصل جنس سافل کے ساتھ ملنے کے بعد جنس سافل کی تقسیم کردے گی اور جنس سافل کے لئے ایک قسم حاصل کروادے گی۔ پس یہ ایک قسم ہوجائے گی جنس سافل کے لئے، اور جنس سافل قسم ہے جنس عالی کے لئے پس یہ قسم بن جائے گی جنس عالی کے لئے چونکہ قاعدہ ہے کہ قسم القسم قسم یعنی قسم کی قسم بھی قسم ہوتی ہے، جیسے ناطق مقسم ہے جنس سافل یعنی حیوان کے لئے، چونکہ جب ناطق حیوان

کے ساتھ وجوداً ملتا ہے تو حیوان ناطق یعنی انسان ایک قسم حاصل ہو جاتی ہے اور حیوان قسم ہے قسم نامی کے لئے۔ پس یہ حیوان ناطق یعنی انسان قسم بن جائے گی جسم نامی کے لئے، یعنی ہر وہ فصل جو مقسم ہو جنس عالی کے لئے اس کا جنس سافل کے لئے مقسم بننا ضروری نہیں۔ اس لئے کہ مثلاً حساس مقسم ہے جنس عالی یعنی جسم نامی کے لئے، چونکہ یہ جسم نامی کی تقسیم کر دیتا ہے جسم نامی حساس و جسم نامی غیر حساس کی طرف۔ لیکن یہ حساس مقسم نہیں ہے جنس سافل یعنی حیوان کے لئے بلکہ حساس تو حیوان کے لئے بجائے مقسم کے مقوم ہے۔ پس یہ بات ثابت ہو گئی کہ ہر وہ فصل جو مقسم ہو جنس عالی کے لئے اس کا جنس سافل کے لئے مقسم ہونا ضروری نہیں۔ ہاں بعض فصل ایسی ہوں گی جو مقسم ہوں گی جنس عالی کے لئے بھی اور ساتھ ہی ساتھ مقسم ہوں گی جنس سافل کے لئے بھی۔ جیسا کہ ناطق کہ یہ مقسم ہے جسم نامی کے لئے بھی اور حیوان کے لئے بھی۔ فلا اشکال علیہ۔

﴿الرابع الخاصة وهو الخارج المقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط الخامس العرض العام وهو الخارج المقول عليها و على غيرها۔﴾

ترجمہ: چوتھی کلی خاصہ ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو خارج ہو (اپنے افراد کی حقیقت سے) محمول ہو ان افراد پر جو حقیقت واحدہ کے ماتحت ہوں صرف۔ پانچویں کلی عرض عام ہے اور وہ وہ کلی ہے جو خارج ہو (اپنے افراد کی حقیقت سے) محمول ہو حقیقت واحدہ اور اس کے علاوہ افراد پر۔

قولہ: حقیقة واحدة نوعیة او جنسیة فالاول خاصة النوع والثانی خاصة الجنس فالماشی خاصة للحیوان و عرض عام للانسان فافہم قولہ و علی غیرہا کالماشی یقال علی حقیقة الانسان و علی غیرہا من الحقائق الحیوانیة.

کلی عرضی کا بیان:

مصنفؒ نے یہاں سے کلی ذاتی یعنی جنس نوع فصل کے بیان سے فراغت کے بعد کلی عرضی یعنی خاصہ اور عرض عام کو بیان فرمایا۔

خاصہ کی تعریف:

تو مصنفؒ نے خاصہ کی تعریف کی کہ خاصہ وہ کلی ہے جو خارج ہو اپنے افراد کی حقیقت سے اور محمول ہو صرف حقیقت واحدہ کے افراد پر۔ مصنفؒ کی اس تعریف میں لفظ الخارج مشتق ہے اور ہر مشتق صفت ہوتا ہے اور ہر صفت کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا شارحؒ نے بتلایا کہ اس کا موصوف لفظ کلی محذوف ہے اور عبارت یوں ہے: الکلی الخارج المقول الخ۔

کلی محذوف ماننے پر اعتراض اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ اس کا موصوف کلی ہی کیوں محذوف مانا گیا۔ شئ کیوں نہیں

مان لیا گیا تو جواب یہ ہے کہ یہ خاصہ کی تعریف ہے اور خاصہ قسم ہے کلی کی اور کلی مقسم ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ اقسام کی تعریف میں مقسم کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ پس اسی وجہ سے خاصہ کی تعریف میں اس کا مقسم کلی کا اعتبار کیا گیا۔ اور موصوف لفظ کلی کو مانا گیا۔

ہر تعریف مرکب ہوتی ہے جنس وفصل سے:

یہ بات بھی سمجھ لینی چاہئے کہ ہر تعریف مرکب ہوتی ہے جنس وفصل سے اور ہر تعریف کے فوائد وقیود بیان کئے جاتے ہیں۔ فوائد قیود کا مطلب یہ ہے کہ تعریف میں کون جنس ہے اور کون فصل ہے۔ اور جنس نے آ کر معرف کے ماسوا کس کو کس کو شامل کرلیا۔ اور کس فصل نے آ کر کس کو کس کو نکال دیا۔

خاصہ کی تعریف میں لفظ کلی جو محذوف ہے یہ بمنزلۂ جنس کے ہے اور اس نے خاصہ کے ماسوا دیگر کلیات کو بھی شامل کرلیا۔ اور الخارج یہ فصل اول ہے اس نے آ کر خاصہ کی تعریف سے کلی ذاتی یعنی جنس نوع فصل کو نکال دیا۔ چونکہ یہ تینوں اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہیں ہوتے ہیں۔ لیکن ابھی خاصہ کی تعریف میں عرض عام داخل ہے۔ اس لئے کہ وہ بھی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوتا ہے۔ مگر جب خاصہ کی تعریف میں المقول علی ما تحت حقیقۃ واحدۃ فقط کہہ دیا گیا تو یہ تعریف میں فصل ثانی ہے اور اس نے آ کر خاصہ کی تعریف سے عرض عام کو بھی نکال دیا، اس لئے یہ عرض عام حقیقت واحدہ کے افراد پر محمول نہیں ہے۔ پس اب خاصہ کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع اور دخول غیر سے مانع ہوگئی۔

خاصہ کی دو قسمیں اور ہر ایک کی تعریف:

شارح نے اس کے ضمن میں یہ بات بیان کی کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں: شاملہ اور غیر شاملہ۔ خاصہ شاملہ کہتے ہیں ہر اس خاصہ کو جو اپنے مختص بہا کے تمام افراد میں موجود ہو، جیسے کاتب بالقوۃ ہونا انسان کے لئے خاصہ شاملہ ہے، چونکہ ہر انسان کاتب بالقوۃ ہے، یعنی کتابۃ کی صلاحیت ان میں موجود ہے۔ اور خاصہ غیر شاملہ کہتے ہیں ہر اس خاصہ کو جو اپنے مختص بہا کے تمام افراد میں موجود نہ ہو بلکہ بعض افراد میں موجود ہو۔ جیسے کاتب بالفعل ہونا انسان کے لئے خاصۂ غیر شاملہ ہے، چونکہ کاتب بالفعل انسان کے بعض ہی افراد ہیں۔

خاصہ کی دو قسمیں خاصۃ النوع و خاصۃ الجنس کا تعارف:

پھر یہ بھی سمجھ لو کہ خاصہ ہر اس کلی کو کہتے ہیں جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور حقیقت واحدہ کے افراد پر محمول ہو تو حقیقت واحدہ خواہ نوعیہ ہو یا جنسیہ ہو، اگر کوئی خاصہ صرف حقیقت واحدہ نوعیہ کے افراد پر محمول ہوتا ہے تو اسے خاصۃ النوع کہتے ہیں۔ جیسے ضاحک انسان کے لئے خاصۃ النوع ہے۔ چونکہ یہ صرف انسان ہی کے افراد پر محمول ہے اور یہ انسان حقیقت نوعیہ ہے۔ اور اگر کوئی خاصہ صرف حقیقت جنسیہ کے افراد پر محمول ہوتا ہے تو خاصۃ الجنس کہتے ہیں۔ جیسے ماشی حیوان کے لئے خاصہ ہے۔ چونکہ ماشی صرف حیوان ہی کے افراد پر محمول ہے اور حیوان ماہیت جنسیہ ہے۔ پس اس سے سمجھ

لوکہ اسی ماشی کو عرض عام بھی کہا گیا ہے۔مگر عرض عام کہا گیا ہے باعتبار نوع یعنی انسان کے لئے اور اس کو خاصہ کہا گیا ہے باعتبار جنس یعنی حیوان کے لئے۔

عرض عام کی تعریف:

پانچویں کلی عرض عام ہے اس کی تعریف مصنف علیہ الرحمہ نے کی کہ عرض عام وہ کلی ہے جو خارج ہو اپنے افراد کی حقیقت سے اور محمول ہو حقیقت واحدہ اور دیگر حقیقت کے افراد پر جیسے ماشی انسان کے لئے عرض عام ہے، چونکہ یہ انسان اور انسان کے ماسوا بقر، غنم وغیرہ کے افراد پر بھی محمول ہوتا ہے۔اور ان سب کی حقیقت مختلف ہے۔

﴿و کل منهما ان امتنع انفكاكه عن الشئ فلازم بالنظر الى الماهية او الوجود بين يلزم تصوره من تصوره الملزوم او من تصورهما الجزم باللزوم غير بين بخلافه و الا فعرض مفارق يدوم او يزول بسرعة او بطوء۔﴾

ترجمہ: اور ان دونوں خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک اگر ممتنع ہے اس کا جدا ہونا شئ سے۔پس وہ لازم ہے نظر کرتے ہوئے ماہیت کی طرف یا وجود کی طرف، بین ہے اگر لازم آجاتا ہے لازم کا تصور ملزوم کے تصور سے یا لازم آجاتا ہے، ان دونوں (ملزوم اور لازم) کے تصور سے جزم باللزوم، اور غیر بین ہے اس کے

خلاف ورنہ پس عرض مفارق ہے دائم ہو یا زائل ہو جائے جلدی سے یا دیر سے۔

قوله: و كل منهما اى كل واحد من الخاصة و العرض العام و بالجملة الكلى الذى هو عرضى لافراده و اما لازم او مفارق اذ لا يخلوا اما ان يستحيل انفكاكه عن معروضه اولا فالاول هو الاول والثانى هو الثانى ثم اللازم ينقسم بتقسيمين احدهما ان لازم الشئ اما لازم له بالنظر الى نفس الماهية مع قطع النظر عن خصوص وجودها فى الخارج او فى الذهن و ذلک بان يكون هذا الشئ بحيث كلما تحقق فى الذهن او فى الخارج كان هذا اللازم ثابتة له و أما لازم له بالنظر الى وجوده الخارجى او الذهنى فهذا القسم بالحقيقة قسمان حاصلان فالقسم اللازم بهذا التقسيم ثلاثة لازم الماهية كزوجية الاربعة ولازم الوجود الخارجى كاحراق النار ولازم الوجود الذهنى ككون حقيقة الانسان كلية فهذا القسم يسمى معقولا ثانيا ايضاً و الثانى ان اللازم اما بين او غير بين والبين له جنسان احدهما الذى يلزم تصوره من تصور اللزوم كما يلزم تصور البصر من تصور العمى فهذا ما يقال له بين بالمعنى الاخص و حينئذً فغير البين هو اللازم الذى لايلزم تصوره من تصور الملزوم كالكتابة بالقو ة للانسان والثانى من معنى البين هو الذى يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم كزوجية الاربعة فان

العقل بعد تصور الاربعة والزوجية و نسبة الزوجية اليها يحكم جزما بان الزوجية لازمة لها و ذلك يقال له البين بالمعنى الاعم و حينئذ فغير البين هو اللازم الذى لايلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم كالحدوث للعالم هذا التقسيم الثانى بالحقيقة تقسيمان الا ان القسمين الحاصلين على كل تقدير انما يسميان بالبين وغير البين قوله يدوم كحركة الفلك فانها دائمة للفلك و ان لم يمتنع انفكاكها بالنظر الى ذاته قوله بسرعة كحمرة الخجل و صفرة الوجل قوله او بطوء كالشباب

خاصہ اور عرض عام کی تقسیم:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ خاصہ اور عرض عام جو کلی عرضی ہے اس کی تقسیم فرمارہے ہیں کہ۔

کلی عرضی کی دو قسمیں لازم و مفارق کی دلیل حصر:

کلی عرضی کی دو قسمیں ہیں: لازم اور مفارق۔ اس لئے کہ کلی عرضی دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممتنع ہوگا یا نہیں۔ اگر کلی عرضی کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممتنع ہو تو اسے لازم کہتے ہیں اور اگر اپنے معروض سے جدا ہونا ممتنع نہ ہو تو اسے مفارق کہتے ہیں۔

لازم کی دو قسمیں ہیں:

پھر لازم کی دو قسمیں ہیں: پہلی تقسیم کے ماتحت حقیقۃً تین قسمیں ہیں: جیسا کہ دلیل حصر سے بات سمجھ میں آ جائے گی، گرچہ بظاہر دو قسمیں کہہ دی جاتی ہیں۔

دلیل حصر:

تو پہلی تقسیم کے ماتحت لازم کی دو قسمیں ہیں: لازم الماہیت، لازم الوجود۔ اس لئے کہ لازم دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو لازم کے ملزوم میں ملزوم کے وجود خاص (یعنی وجود ذہنی یا وجود خارجی) کو دخل ہوگا یا نہیں۔ اگر لازم کے ملزوم میں ملزوم کے وجود خاص کو دخل نہ ہو تو اسے لازم الماہیت کہتے ہیں، جیسے زوجیت لازم ہے اربع کے لئے اور زوجیت کے لزوم میں اربعہ کے وجود خاص یعنی وجود ذہنی یا وجود خارجی میں سے کسی کو دخل نہیں ہے بلکہ اربعہ کی ماہیت جہاں بھی پائی جائے خواہ ذہن میں ہو یا خارج میں زوجیت اس کے لئے لازم ہے۔ اور اگر لازم کے لزوم میں ملزوم کے وجود خاص کو دخل ہو تو اسے لازم الوجود کہتے ہیں۔

لازم الوجود کی دو قسمیں ہیں:

اور لازم الوجود کی دو قسمیں ہیں۔ لازم الوجود خارجی، اور لازم الوجود ذہنی۔

دلیل حصر:

اس لئے کہ لازم الوجود دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو لازم کے لزوم میں ملزوم کے وجود خارجی کو دخل ہوگا یا ملزوم کے وجود ذہنی کو دخل ہوگا۔ اگر لازم کے لزوم میں ملزوم کے وجود خارجی کو دخل ہو تو اسے لازم الوجود خارجی کہا جائے گا۔ جیسے احراق لازم ہے آگ کے لئے اور اس لزوم میں آگ کے وجود خارجی کو دخل ہے، کیونکہ جب آگ خارج میں پائی جائے گی جب ہی احراق اس کو لازم ہوگا، ورنہ نہیں۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔ اور اگر لازم کے لزوم میں ملزوم کے وجود ذہنی کو دخل ہو تو اسے لازم الوجود ذہنی کہا جائے گا، جیسے کلیہ لازم ہے انسان کی حقیقت کے لئے، مگر اس وقت جبکہ انسان کی حقیقت کا تصور ذہن میں کیا جائے، یعنی انسان کے لئے کلیت کے لازم ہونے میں انسان کے وجود ذہنی کو دخل ہے، ورنہ خارج میں انسان کے لئے کلیۃ لازم نہیں ہے۔ لہٰذا کلیۃ کو انسان کے لئے لازم الوجود ذہنی کہا جائے گا۔ اور اس لازم کو معقول ثانوی بھی کہتے ہیں۔ تو دیکھئے لازم کی اس تقسیم کے ماتحت حقیقۃً تین قسمیں آپ کے سامنے آ گئیں: لازم الماہیت، لازم الوجود خارجی، لازم الوجود ذہنی۔

لازم کی دو قسمیں ہیں بین اور غیر بین:

پھر لازم کی دوسری تقسیم کے ماتحت چار قسمیں ہیں: ابتداء دو قسمیں ہیں: لازم بین اور لازم غیر بین۔

بین اور غیر بین کی دو، دو قسمیں ہیں:

پھران دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں: لازم بین بالمعنی الاخص اورلازم غیر بین بالمعنی الاخص۔لازم بین بالمعنی الاعم، لازم غیر بین بالمعنی الاعم۔

دلیل حصر:

اس لئے کہ لازم دو حال سے خالی نہیں۔یا تو ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور ہوجائے گا یا نہیں۔اگر ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور ہو جاتا ہے تو اسے کہتے ہیں لازم بین بالمعنی الاخص۔جیسے بصر لازم ہے عمیٰ کے لئے۔چونکہ اعمیٰ کے تصور کے وقت بصر کا تصور ہوتا ہے۔اس لئے کہ اعمیٰ کہتے ہیں **عدم البصر عما من شانه ان یکون بصیراً** کو،اور اگر ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور نہ ہو تو اسے لازم غیر بین بالمعنی الاخص کہتے ہیں، جیسے کتابت بالقوۃ لازم ہے انسان کے لئے پر انسان کے تصور کے وقت کتابت بالقوۃ کا تصور نہیں لازم آتا ہے اور پھر اسی طرح لازم دو حال سے خالی نہیں، یا تو لازم وملزوم کے تصور سے جزم باللزوم حاصل ہوجائے گا یا نہیں۔اگر لازم و ملزوم کے تصور سے جزم باللزوم حاصل ہو جاتا ہے تو اسے لازم بین بالمعنی الاعم کہتے ہیں۔جیسے زوجیۃ لازم ہے اربع کے لئے تو الاربع زوج میں اربع یعنی ملزوم کا تصور کرنے سے کہ اربع اس عدد کو کہتے ہیں جو تین سے اوپر اور پانچ سے نیچے ہو۔اور زوج یعنی لازم کا تصور کرنے سے کہ زوج ہر اس عدد کو کہتے ہیں جو دو برابر قسموں کی طرف

منقسم ہو جائے، ہم کو زوجیت کے اربع کے لئے لازم ہونے کا یقین حاصل ہو جاتا ہے کسی دلیل خارجی کی ضرورت نہیں پڑتی اور اگر لازم وملزوم کے تصور سے جزم باللزوم حاصل نہ ہو تو اسے لازم غیر بین بالمعنی الاعم کہتے ہیں۔ جیسے حدوث لازم ہے عالم کے لئے، مگر العالم حادث میں عالم یعنی ملزوم اور حدوث یعنی لازم کے تصور کرنے سے حدوث کے لزوم کا یقین عالم کے لئے حاصل نہیں ہوتا، ورنہ کسی دلیل خارجی کی ضرورت نہیں پڑتی، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ لوگ مستقل دلیل بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں: العالم متغیر وکل متغیر حادث۔ پس ثابت ہو گیا العالم حادث۔ تو دیکھو یہ دوسری تقسیم کے ماتحت جو چار قسمیں بیان کی گئی ہیں، یہ حقیقت کے لحاظ سے دو تقسیمیں ہیں، اور پہلی تقسیم کے ماتحت لازم بین بالمعنی الاخص اور لازم غیر بین بالمعنی الاخص یہ دو قسمیں ہیں، جب ہی تو ان کی دلیل حصر الگ ہے۔ اور دوسری تقسیم کے ماتحت لازم بین بالمعنی الاعم اور لازم غیر بین المعنی الاعم یہ دو قسمیں ہیں جب ہی تو ان کی دلیل حصر الگ بیان کی گئی ہے۔ مگر چونکہ ان چاروں قسموں میں بین اور غیر بین کا لفظ موجود ہے۔ پس اسی وجہ سے ان چاروں قسموں کو ایک ہی تقسیم کے ماتحت شمار کر لیا جاتا ہے۔

مفارق کی تعریف اور اس کے اقسام:

اگر کلی عرضی کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممتنع نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو اسے مفارق کہتے ہیں۔ پھر مفارق کی دو قسمیں ہیں: دائم اور زائل۔

دلیل حصر:

اس لئے کہ مفارق دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اپنے معروض سے جدا ہونے کے امکان کے ساتھ ساتھ جدا ہو جاتا ہو گا یا نہیں۔ اگر جدا نہیں ہوتا ہے تو اسے مفارق دائم کہتے ہیں۔ جیسے حرکت عارض ہے فلک کو اور فلک سے اس کا جدا ہونا ممکن بھی ہے۔ پر فلک سے کبھی جدا نہیں ہوتی۔ پس حرکت فلک کے لئے مفارق دائم ہے۔

مفارق زائل کی دو قسمیں ہیں:

اور اگر کبھی جدا ہو جاتا ہے تو مفارق زائل کہتے ہیں۔ اور اس کی دو قسمیں ہیں، سریعی، اور بطیئی۔

دلیل حصر:

اس لئے کہ مفارق زائل دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اپنے معروض سے فوراً جدا ہو جاتا ہو گا یا دیر سے۔ اگر فوراً جدا ہو جاتا ہے تو اسے زائل سریع کہتے ہیں، جیسے ترسندگی کی سرخی اور شرمندگی کی زردی کہ یہ انسان کو عارض ہے پر فوراً دور ہو جاتی ہے۔ اور اگر دیر سے جدا ہوتا ہو تو اسے زائل بطیئی کہتے ہیں، جیسے جوانی اور بڑھاپا۔

فصل مفهوم الكلي يسمىٰ كليا منطقيا و معروضه طبعيا والمجموع عقليا وكذا الانواع الخمسة والحق

ان وجود الطبعی بمعنی وجود اشخاصه۔

ترجمہ: فصل: مفہوم کلی کا نام رکھا جاتا ہے کلی منطقی اور اس کے معروض یعنی مصداق کا نام رکھا جاتا ہے کلی طبعی۔ اور وہ شئ جو مرکب ہو (مفہوم و مصداق سے) اس کا نام رکھا جاتا ہے کلی عقلی۔ اور ایسے ہی پانچوں قسمیں ہیں۔ اور حق بات یہ ہے کہ کلی طبعی کا وجود اس کے افراد کے پائے جانے کے معنی کے اعتبار سے ہے۔

قوله: مفهوم الكلى اى ما يطلق عليه لفظ الكلى يعنى المفهوم الذى لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين يسمى كليا منطقيا فان المنطقي يقصد من الكلى هذا المعنى قوله و معروضه اى ما يصدق عليه مفهوم الكلى كالانسان والحيوان يسمى كليا طبعيا لوجوده فى الطبائع يعنى فى الخارج على ما سيجئ قوله والمجموع المركب من هذا العارض والمعروض كالانسان الكلى والحيوان الكلى يسمى كليا عقليا اذ لا وجود له الا فى العقل قوله و كذا الانواع الخمسة يعنى كما ان الكلى يكون منطقيا و طبعيا و عقليا كذلك الانواع الخمسة يعنى الجنس و الفصل والنوع والخاصة و العرض العام تجرى فى كل منها هذه الاعتبارات الثلث مثلا مفهوم النوع اعنى الكلى المقول على كثيرين متفقين بالحقيقية فى جواب ما هو يسمى نوعا منطقيا و معروضه كالانسان و الفرس نوعا طبعيا و مجموع

العارض والمعروض كالانسان النوع نوعا عقليا و على هذا فقس البواقى بلا الاعتبارات الثلث تجرى فى الجزئى ايضا فانا اذا قلنا زيد جزئى فمفهوم الجزئى اعنى ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين يسمى جزئيا منطقيا و معروضه اعنى زيد ايسمى جزئيا طبعيا المجموع اعنى زيداً الجزئى يسمى جزئيا عقليا قوله والحق ان وجود الطبعى بمعنى وجود اشخاصه لاينبغى ان يشک فى ان الكلى المنطقى غير موجود فى الخارج فان الكلية انما تعرض للمفهومات فى العقل ولذا كانت من المعقولات الثانية و كذا فى ان العقلى غير موجود فيه فان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل وانما النزاع فى ان الطبعى كالانسان من حيث هو انسان الذى يعرضه الكلية فى العقل هل هو موجود فى الخارج فى ضمن افراده ام لا بل ليس الموجود فيه الا الافراد و الاول مذهب جمهور الحكماء والثانى مذهب بعض المتاخرين و منهم المصنف ولذا قال الحق هو الثانى و ذلک لانه لو وجد الكلى فى الخارج فى ضمن افراده لزم اتصاف الشئ الواحد بالصفات المتضادة كالكلية والجزئية و وجود الشئ الواحد فى الامكنة المتعددة وحينئذٍ فمعنى وجود الطبعى هو ان افراده موجودة و فيه تامل و تحقيق الحق فى حواشى التجريد فانظر فيها.

کلی کی تین قسمیں منطقی، طبعی، عقلی اور ان کا تعارف:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ کلی کی تین قسمیں بیان فرما رہے ہیں، تین اعتبار سے: کلی منطقی، کلی طبعی، کلی عقلی۔ لہٰذا مصنفؒ نے فرمایا کہ مفہوم کلی یعنی جس کا فرض صدق کثیرین پر ممتنع نہ ہو اس کا نام رکھا جاتا ہے کلی منطقی اور مصداق کلی یعنی مثلاً انسان اس کا نام رکھا جاتا ہے کلی طبعی۔ اور مفہوم و مصداق یعنی الانسان الکلی کا نام رکھا جاتا ہے کلی عقلی۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ مفہوم کلی کو کلی منطقی کیوں کہتے ہیں تو جواب یہ ہے کہ اس وجہ سے کہ منطقی کلی کے مفہوم ہی سے بحث کرتے ہیں۔

دوسرا شبہ اور اس کا جواب:

شبہ یہ ہوتا ہے کہ مصداق کلی کو کلی طبعی کیوں کہتے ہیں۔ تو جواب یہ ہے کہ طبعی ماخوذ ہے طبیعت سے اور طبیعت کے معنیٰ آتے ہیں خارج کے اور مصداق کلی چونکہ خارج میں موجود ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اس کو کلی طبعی کہتے ہیں۔ جیسا کہ کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے کا بیان عنقریب آنے والا ہے۔

تیسرا شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ مصداق کلی اور مفہوم کلی کے مجموعہ کو کلی عقلی کیوں کہتے ہیں؟ تو

اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ یہ عقل میں موجود ہوتی ہے اور یہ اس وجہ سے کہ کلی عقلی میں مفہوم ومصداق دونوں ہوتے ہیں، لیکن مصداق کا وجود تو خارج میں ہوتا ہے پر مفہوم کا وجود خارج میں نہیں ہوگا۔اور کلی عقلی مفہوم ومصداق کے مجموعہ کا نام ہے تو جب اس کا ایک جزء خارج میں نہیں پایا گیا تو انتفاء جزء دلالت کرے گا انتفاء کل پر، لہٰذا یہ بات کہہ دی جائے گی کہ کلی عقلی خارج میں موجود نہیں ہے۔اور جب خارج میں نہیں ہے تو لامحالہ عقل میں ہوگی۔پس اسی وجہ سے اس کا نام کلی عقلی رکھا گیا۔

یہ تینوں اعتبارات پانچوں قسموں میں جاری ہوتے ہیں:

اور یہ تینوں اعتبارات یعنی مفہوم اور مصداق اور مفہوم ومصداق کا مجموعہ کلی کی پانچوں قسموں میں جاری ہوتے ہیں۔ مثلاً مفہوم جنس یعنی وہ کلی جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر محمول ہو ماھو کے جواب میں اس کا نام رکھا جائے گا جنس منطقی اور مصداق جنس یعنی مثلاً حیوان کو کہا جائے گا جنس طبعی اور مفہوم جنس ومصداق جنس یعنی الحیوان الجنس کے مجموعہ کو کہا جائے گا جنس عقلی وقس البواقی علی ہذا۔

یہ اعتبارات ثلاثہ جزئی میں بھی جاری ہوتے ہیں:

اور یہ اعتبارات ثلاثہ کلی کی اقسام خمسہ ہی تک محدود نہیں ہیں بلکہ جزئی میں بھی جاری ہوتے ہیں۔پس مفہوم جزئی یعنی جس کا فرض کثیرین پر ممتنع ہو اس کا نام رکھا جائے گا جزئی منطقی، اور مصداق جزئی مثلاً: زید کا نام رکھا جائے گا جزئی طبعی اور

مفہوم جزئی ومصداق جزئی مثلاً زید الجزئی کے مجموعہ کا نام رکھا جائے گا جزئی عقلی۔

کلیات ثلاثہ خارج میں موجود ہیں یا نہیں؟

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ نے یہ بیان فرمایا ہے کہ ان تینوں کلیوں میں سے کوئی کلی موجود فی الخارج ہے یا نہیں۔ تو شارحؒ نے بتلایا کہ کلی منطقی موجود فی الخارج نہیں ہے اس میں کسی کو شبہ نہیں۔ چونکہ مفہوم کلی کو کلی منطقی کہا جاتا ہے اور مفہوم کو کلیت عقل ہی میں عارض ہوتی ہے خارج میں نہیں۔ اور اس بارے میں بھی شبہ نہیں ہے کہ کلی عقلی بھی موجود فی الخارج نہیں ہے، چونکہ اس کا ایک جزء خارج میں موجود نہیں ہے اور جیسا کہ بیان کیا گیا کہ انتفاء جزء دلالت کرتا ہے انتفاء کل پر۔ پس اسی وجہ سے کلی عقلی بھی موجود فی الخارج نہیں۔ تو گویا کہ کلی منطقی اور کلی عقلی بالاتفاق موجود فی الخارج نہیں ہے۔ رہ جاتی ہے بات کلی طبعی کی تو کلی طبعی کے بارے میں بھی سب کا اتفاق ہے کہ بالاستقلال موجود فی الخارج نہیں ہے۔ یعنی کلی طبعی کے افراد اور جزئیات سے قطع نظر کرتے ہوئے کلی طبعی کہیں الگ طور پر خارج میں موجود ہو ایسا نہیں ہے۔ مثلاً انسان یہ کلی طبعی ہے اور یہ اپنے جزئیات یعنی زید عمر، بکر وغیرہم سے الگ ہو کر کہیں خارج میں موجود نہیں ہے۔

کلی طبعی افراد کے ضمن میں بھی خارج میں موجود ہے یا نہیں؟

لیکن آگے اس بارے میں اختلاف ہے کہ طبعی اپنے افراد کے ضمن میں بھی

خارج میں موجود ہے یا نہیں۔تو اس میں جمہور مناطقہ اور بعض متاخرین کا اختلاف ہے۔

جمہور مناطقہ کی رائے:

لہذا جمہور مناطقہ کی رائے یہ ہے کہ کلی طبعی بالاستقلال تو موجود فی الخارج نہیں ہے۔لیکن اپنے افراد کے ضمن میں موجود فی الخارج ہے۔اس لئے کہ کلی طبعی جزء ہے اپنے افراد اور جزئیات کا اور اس کے افراد و جزئیات کل ہیں تو جب کل خارج میں موجود ہے تو لامحالہ اس کے ضمن میں جزء یعنی کلی طبعی بھی موجود ہوگی۔

بعض متاخرین کی رائے:

اور بعض متاخرین جن میں سے مصنف علیہ الرحمہ بھی ہیں ان کی رائے یہ ہے کہ جس طرح کلی طبعی بالاستقلال موجود فی الخارج نہیں ہے اسی طرح اپنے افراد و جزئیات کے ضمن میں بھی موجود فی الخارج نہیں ہے۔اس لئے کہ اگر کلی طبعی اپنے افراد و جزئیات کے ضمن میں موجود فی الخارج ہوئی تو دو خرابی لازم آئے گی۔اول یہ کہ شیٔ واحد کا وقت واحد میں صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا،مثلاً انسان یہ کلی طبعی ہے،اگر یہ زید کے ضمن میں موجود ہوئی تو یہی انسان کلی بھی ہوگا اور جزئی بھی ہوگا۔ تو دیکھو انسان جو کلی طبعی ہے اور شیٔ واحد ہے اس کا صفات متضادہ یعنی کلیت و جزئیت کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ اگر کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں مثلاً، زید، عمر، بکر وغیرہ کے ضمن میں پائی گی تو شیٔ

واحد کا وقت واحد میں امکنۂ متعددہ میں ہونا لازم آئے گا۔اس لئے کہ زید مثلاً دس بجے مسجد میں ہوگا اور عمر اسی وقت مطبخ میں ہوگا۔اور کلی طبعی انھیں کے ضمن میں موجود ہوگی۔ تو دیکھئے شئ واحد کا وقت واحد میں امکنۂ متعددہ میں ہونا لازم آ گیا۔ لہٰذا انھیں دوخرابیوں کی وجہ سے کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں بھی موجود نہیں ہے۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ جب آپ کے نزدیک کلی طبعی موجود فی الخارج ہے، لیکن نہ تو بالاستقلال موجود فی الخارج ہے اور نہ اپنے افراد کے ضمن میں موجود فی الخارج ہے تو پھر آخر یہ موجود فی الخارج کیسے ہے؟

تو مصنف علیہ الرحمہ نے والحق کہہ کر اسی بات کا جواب دیا ہے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج ہے اپنے افراد کے موجود فی الخارج ہونے کے اعتبار سے یعنی کلی طبعی مثلاً انسان یہ منتزع ہے، لیکن اخذ کیا گیا ہے اپنے افراد زید، عمر، بکر وغیرہم سے اور اسی کے افراد و جزئیات یعنی زید، عمر، بکر وغیرہم منتزع عنہم ہیں۔تو کلی طبعی موجود فی الخارج نہیں ہے بلکہ اس کے افراد جو منتزع عنہ ہیں وہ موجود فی الخارج ہیں۔پس کلی طبعی کو بھی منتزع منہ کے خارج میں پائے جانے کے اعتبار سے موجود فی الخارج کہہ دیا، ورنہ فی نفسہ یہ موجود فی الخارج نہیں ہے۔

فصل: معرف الشئ ما یقال علیہ لإفادة



تصوره و يشترط ان يكون مساوياً له او اجلى فلايصح بالاعم والاخص والمساوى معرفة و جهالة والاخفىٰ والتعريف بالفصل القريب حد و بالخاصة رسم فان كان مع الجنس القريب فتام و الا فناقص۔ ولم يعتبروا بالعرض الاعم وقد اجيز فى الناقص ان يكون اعم كاللفظى وهوما يقصد به تفسير مدلول اللفظ۔

ترجمه: شئ کا معرف وہ قول ہے جو محمول ہو شئ پر شئ کے تصور کے فائدہ دینے کے لئے اور شرط لگائی گئی ہے اس بات کی کہ معرف مساوی ہو معرف کے (افراد کے لحاظ سے) اور معرف اجلیٰ ہو معرف سے (وضوح اور خفاء کے اعتبار سے) پس نہیں صحیح ہوگی تعریف عام کے ساتھ اور اخص کے ساتھ اور مساوی کے ساتھ معرفت و جہالت کے اعتبار سے اور اخفیٰ کے اعتبار سے اور فصل قریب کے ساتھ تعریف کرنا حد ہے اور خاصہ کے ساتھ تعریف کرنا رسم ہے۔ پس اگر ہو (فصل یا خاصہ) جنس قریب کے ساتھ پس تعریف تام ہے ورنہ پس ناقص ہے اور نہیں اعتبار کیا منطقیوں نے عرض عام کا اور بیشک جائز رکھی گئی ہے تعریف ناقص میں یہ بات کہ ہو معرف عام مثل تعریف لفظی کے اور تعریف لفظی وہ تعریف ہے کہ ارادہ کیا گیا ہو جس سے لفظ کے مدلول کی تفسیر کرنے کا۔

قوله: معرف الشئ بعد الفراغ عن بیان ما یترکب منه المعرف شرع فی البحث عنه وقد علمت ان المقصود بالذات فی هذا الفن هو البحث عنه و عن الحجة و عرفه بانه مایحمل علی الشئ ای المعرف لیفید تصور هذا الشئ اما بکنه او بوجه یمتاز عن جمیع ما عداه و لهذا لم یجز أن یکون اعم مطلقا لان الاعم لایفید شیئا منها کالحیوان فی تعریف الانسان فان الحیوان لیس کنه الانسان لان حقیقة الانسان هو الحیوان الناطق وایضا لایمیز الانسان عن جمیع ما عداه لان بعض الحیوان هو الفرس و کذا الحال فی الاعم من وجه واما الاخص اعنی مطلقا فهو و ان جاز ان یفید تصوره تصور الاعم بالکنه او بوجه یمتاز به عما عداه کما اذا تصورت الانسان بانه حیوان ناطق فقد تصورت الحیوان فی ضمن الانسان باحد الوجهین لکن لما کان الاخص اقل وجوداً فی العقل و اخفی فی نظره و شان المعرف ان یکون اعرف من المعرف لم یجز ان یکون اخص منه ایضا وقد علم من تعریف المعرف بما یحمل علی الشئ انه لایجوز ان یکون مباینا للمعرف فتعین ان یکون مساویا له ثم ینبغی ان یکون اعرف من المعرف فی نظر العقل لانه معلوم موصل الی تصور مجهول و المعرف لا اخفی ولا مساویا له فی الخفاء والظهور قوله بالفصل القریب التعریف لابد له ان یشمل علی امر یختص بالمعرف

و يساويه بناء على ما سبق من اشتراط المساواة فهذا الامر ان كان ذاتيا كان فصلاً قريبا و ان كان عرضيا كان خاصة لا محالة فعلى الاول يسمى المعرف حداً و على الثانى رسما ثم كل منهما ان اشتمل على الجنس القريب يسمى حداً تاماً و رسماً تاما و ان لم يشتمل على الجنس القريب سواء اشتمل على الجنس البعيد او كان هناك فصل قريب وحده او خاصة وحدها يسمى حدا ناقصا و رسما ناقصا هذا محصل كلامهم و فيه ابحاث لايسعها المقام قوله ولم يعتبر و ابا العرض العام قالوا الغرض من التعريف أما الاطلاع على كنه المعرف أو امتيازه عن جميع ما عداه والعرض العام.

لايفيد شيئا منها فلذا لم يعتبروه فى مقام التعريف و الظاهران غرضهم من ذلك انه لم يعتبروه منفردا و اما التعريف بمجموع امور كل واحد منها عرض عام للمعرف لكن المجموع يخصه كتعريف الانسان بماش مستقيم القامة و تعريف الخفاش بالطائر الولود فهو تعريف بخاصة مركبة وهو معتبر عندهم كما صرح به بعض المتاخرين قوله و قد اجيز فى الناقص آه اشارة الى ما اجازهٔ المتقدمون حيث حققوا انه يجوز التعريف بالذاتى الاعم كتعريف الانسان بالحيوان فيكون حدا ناقصا او بالعرض العام كتعريفه بالماشى فيكون رسما ناقصا بل جوزوا التعريف بالعرض الاخص

ایضا کتعریف الحیوان بالضاحک لکن المصنف لم یعتد به لزعمه انه التعریف بالاخفی وهو غیر جائز اصلاً. قوله کاللفظی ای کما اجیز فی التعریف اللفظی کونه اعم کقولهم السعد انة نبت قوله تفسیر مدلول اللفظ ای تعیین مسمی اللفظ من بین المعانی المخزونة فی الخاطر فلیس فیه تحصیل مجهول عن معلوم کما فی المعرف الحقیقی فافهم.

معرف کا بیان:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ تصورات کے مقصود بالذات معرف کو بیان فرما رہے ہیں۔معرف کے معنی لغت میں بتلانے والے اور پہنچوانے والے کے ہیں اور اصطلاح میں معرف ہر اس قول کو کہا جاتا ہے جو کسی شئ یعنی معرف پر محمول ہو، معرف کے تصور کر لینے کا فائدہ دینے کے لئے خواہ معرف کے تصور کا فائدہ اس طریقہ پر دے کہ معرف کی حقیقت کو بتلا دے یا اس طریقہ پر دے کہ معرف کو خاص کر دے، یعنی جمیع ماعدا سے ممتاز بنا دے۔پس اسی وجہ سے معرّف میں شرط لگائی گئی ہے اس بات کی کہ معرّف معرّف کے مساوی ہو باعتبار افراد کے اور معرّف معرّف سے اجلیٰ ہو یعنی زیادہ واضح اور روشن ہو باعتبار وضوح وخفاء کے، لہٰذا مصنفؒ نے فرمایا اور شارحؒ نے اس کی شرح کی کہ جب معرف کا معرف کے مساوی ہونا شرط ہے باعتبار افراد کے تو عام کے ساتھ تعریف صحیح نہیں ہوگی۔اس وجہ سے کہ اگر عام کے

ساتھ کسی شئ کی تعریف کی جائے تو نہ وہ معرف کی حقیقت کو بتلائے گا اور نہ معرف کو جمیع ماعدا سے ممتاز بنائے گا۔ جیسے انسان کی تعریف کرنا حیوان کے ساتھ اور یہ حیوان عام ہے پس یہ تعریف صحیح نہیں ہے، چونکہ حیوان نہ تو انسان کی حقیقت بتلاتا ہے اس لئے کہ انسان کی حقیقت صرف حیوان نہیں ہے بلکہ حیوان ناطق ہے اور نہ حیوان انسان کو جمیع ماعدا سے ممتاز بناتا ہے۔ پس اسی وجہ سے عام کے ساتھ تعریف جائز نہیں۔ اور اس طرح اخص کے ساتھ بھی تعریف کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اخص اگرچہ عام کو بہت ممکن ہے کہ جمیع ماعدا سے ممتاز بنادے اور یہ بھی ممکن ہے کہ عام کی حقیقت اور کنہ کو بتلا دے، جیسے ہم حیوان جو عام ہے اس کی تعریف کریں انسان کے ساتھ جو حیوان سے اخص ہے اور ہم کو انسان کا تصور بالکنہ حاصل ہو، اس طور پر کہ وہ حیوان ناطق ہے۔ پس جب حیوان ناطق ہونے کے اعتبار سے انسان کی کنہ اور حقیقت معلوم ہو جائے گی تو انسان کے ضمن میں حیوان جو عام ہے اس کی کنہ و حقیقت بھی معلوم ہو جائے گی۔ پس دیکھئے انسان کے ضمن میں جو کہ اخص ہے حیوان کا تصور جو کہ اعم ہے دو طریقوں میں سے ایک طریقہ کے ساتھ، یعنی تصور بالکنہ ہونے کے اعتبار سے ہو گیا۔

تو اگرچہ اخص اعم کو جمیع ماعدا سے ممتاز بھی بنا سکتا ہے اور اس کی حقیقت کو بھی بتلا سکتا ہے، لیکن پھر بھی اخص کے ساتھ تعریف کرنا صحیح نہیں۔ اس لئے کہ اخص باعتبار افراد کے کم ہوتا ہے اور جس کے افراد کم ہوتے ہیں وہ اخص ہوتا ہے۔ پس اگر اخص کے ساتھ تعریف کی گئی تو تعریف بالاخفی ہونا لازم آئے گا، حالانکہ معرف اور تعریف

کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ اجلیٰ اور واضح ہو۔ پس اسی وجہ سے تعریف بالاخص بھی صحیح نہیں ہے۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ جب مصنفؒ نے معرف کے لئے معرف کے مساوی ہونے کی شرط لگائی ہے تو اس سے تین باتوں کی نفی سمجھ میں آئی۔ اول یہ کہ نہ تو معرف کا عام ہونا صحیح ہے اور ثانی یہ کہ نہ تو معرف کا اخص ہونا صحیح ہے اور ثالث یہ کہ نہ تو معرف کا مبائن ہونا صحیح ہے۔ پس کیا وجہ ہے کہ مصنفؒ نے ان تینوں میں سے صرف دو یعنی اعم اخص ہونے کی نفی کی صراحت کی ہے اور مبائن ہونے کی نفی کی صراحت نہیں کی؟ تو جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے مبائن ہونے کی نفی کی صراحت اس وجہ سے نہیں کی چونکہ معرف کے مبائن ہونے کی نفی شروع ہی میں معرف کی تعریف ہی سے ہو چکی ہے۔ اس لئے کہ جب معرف کی تعریف کی گئی کہ معرف وہ قول ہے جو محمول ہو شئ پر شئ کے تصور کا فائدہ دینے کے لئے۔ پس اس سے یہ بات صراحۃً سمجھ میں آ رہی ہے کہ معرف کا معرف پر محمول ہونا صحیح ہے۔ پس معرف معرف کے مبائن کیسے ہوسکتا ہے، چونکہ ایک مبائن کا حمل ایک مبائن پر جائز نہیں۔

تو جب معرف کے مبائن ہونے کی نفی معرف کی تعریف سے ہوگئی تو دوبارہ اس جگہ مبائنت کی نفی کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ آگے مصنفؒ نے فرمایا کہ اور نہیں ہوتی ہے تعریف مساوی کے ساتھ معرفت اور جہالت کے اعتبار سے اور نہ اخفیٰ کے ساتھ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب:

اس پر بظاہر اشکال یہ ہوتا ہے کہ ابھی مصنف نے معرف کے مساوی ہونے کی شرط لگائی ہے اور ابھی اس جگہ یوں فرمارہے ہیں کہ مساوی کے ساتھ تعریف صحیح نہیں ہے تو گویا کہ جس مساوات کی شرط لگا کر آئے اسی کی اس جگہ نفی فرمارہے ہیں۔ لہٰذا مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں تعارض لازم آرہا ہے۔ تو اس کا جواب دیا گیا کہ مصنفؒ نے معرّف کے مساوی ہونے کی شرط لگائی ہے باعتبار افراد کے اور اس جگہ معرف سے مساوی ہونے کی نفی فرمارہے ہیں۔ معرفت و جہالت یعنی وضوح و خفاء کے اعتبار سے۔ پس جب مساوی کی شرط لگانا اور اعتبار سے ہے اور مساوی ہونے کی نفی کرنا اور اعتبار سے ہے تو اس میں کوئی تعارض نہیں۔

تو چونکہ معرف کے لئے جب معرفت و جہالت کے اعتبار سے اجلیٰ ہونے کی شرط لگادی گئی تو لامحالہ یہ بات لازم آئے گی کہ معرفت و جہالت کے اعتبار سے جو مساوی ہو یا اخفیٰ ہو اس سے تعریف کرنا صحیح نہیں۔

معرف کی دو قسمیں ہیں حد اور رسم:

آگے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ معرف کی ابتداء دو قسمیں ہیں: حدّ اور رسم۔ اس لئے کہ معرف کے لئے ایک ایسے امر پر مشتمل ہونا ضروری ہے جو معرف ہی کے ساتھ خاص ہو اور معرف کو جمیع ماعدا سے ممتاز بنادے اور وہ امر جو معرف کے ساتھ

خاص ہواور معرف کو جمیع ماعدا سے ممتاز بنادے وہ دو ہیں۔ فصل اور خاصہ۔ اس لئے کہ جوامر معرف کو جمیع ماعدا سے ممتاز بنادے گا وہ معرف کا یا تو ذاتی ہوگا یا عرضی۔ اگر ذاتی ہے تو وہ فصل ہے اور اگر عرضی ہے تو وہ خاصہ ہے۔

خلاصہ کلام:

تو خلاصہ یہ نکلا کہ معرف کا فصل یا خاصہ پر مشتمل ہونا ضروری ہے۔

دلیل حصر:

اور اسی وجہ سے معرف دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو معرف فصل پر مشتمل ہوگا یا خاصہ پر۔ اگر فصل پر مشتمل ہے تو اس معرف کو حد کہتے ہیں۔ اور اگر خاصہ پر مشتمل ہے تو اس معرف کو رسم کہتے ہیں۔ اسی بات کو مصنف علیہ الرحمہ نے اپنے الفاظ میں ذکر کیا کہ **التعریف بالفصل القریب حد و بالخاصة رسم۔**

حداور رسم کے اقسام کا بیان:

پھر اس حد اور رسم میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: تآم اور ناقص۔ اس لئے کہ حد و رسم دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو ان میں فصل قریب یا خاصہ کے ساتھ جنس قریب کا ذکر کیا جائے گا یا نہیں۔ اگر جنس قریب کا ذکر کیا گیا ہے تو ایسی حد کو حد تام کہتے ہیں۔ جیسے انسان کی تعریف کرنا حیوان ناطق کے ساتھ اور اسی کو رسم تام کہتے ہیں جیسے انسان

کی تعریف کرنا حیوان ضاحک کے ساتھ اور اگر ان دونوں میں فصل قریب یا خاصہ کے ساتھ جنس قریب کا ذکر نہیں کیا گیا ہے تو حد کو حد ناقص اور رسم کو رسم ناقص کہتے ہیں۔اور اس کی دو شکلیں ہیں۔یا تو فصل قریب یا خاصہ کے ساتھ بالکل ہی جنس مذکور نہ ہو یا اگر جنس مذکور ہو بھی تو جنس قریب نہ ہو بلکہ جنس بعید ہو۔پس حد ناقص کی مثال جیسے انسان کی تعریف کرنا صرف ناطق کے ساتھ یا جسم نامی ناطق کے ساتھ اور رسم ناقص کی مثال جیسے انسان کی تعریف کرنا صرف ضاحک کے ساتھ یا جسم نامی ضاحک کے ساتھ۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ نے معرف وقول شارح سے پہلے کلیات کی بحث کو ذکر کیا معرف وقول شارح کے کلیات پر محمول ہونے کی وجہ سے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ معرف وقول شارح میں کلیات خمسہ میں سے ہر ایک کو دخل ہونا چاہئے تھا، حالانکہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ کلیات خمسہ میں سے جنس، نوع، فصل اور خاصہ کو تو معرف میں کسی نہ کسی اعتبار سے دخل ہے۔پر عرض عام کا معرف میں کوئی دخل نہیں ہے۔آخر اس کی کیا وجہ ہے؟ تو جواب دیا گیا کہ یہ بات پہلے ہی معلوم ہو چکی ہے کہ معرف سے دو باتیں مقصود ہوتی ہیں۔یا تو معرف کی حقیقت اور کنہ کا معلوم کرنا یا معرف کو جمیع ماعدا سے ممتاز بنانا اور عرض عام کو جب دیکھا گیا اور اس سے دریافت کیا گیا کہ تم معرف کی حقیقت کو بتلا سکتے ہو تو اس نے کہا کہ میں تو کلی عرضی کی قسموں میں سے ہوں جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوتی ہے۔پس میں کیسے معرف کی حقیقت کو بتلا سکتا ہوں۔تو پھر اس سے معلوم کیا

گیا کہ اچھا تم معرف کو جمیع ماعدا سے ممتاز بنا سکتے ہو تو اس نے کہا کہ یہ بھی میرے بس سے باہر ہے چونکہ میں تو ایک حقیقت اور دوسری حقائق کے افراد پر محمول ہوتا ہوں تو گویا کہ عرض عام تعریف سے جو باتیں مقصود ہیں ان میں سے کسی ایک کا بھی فائدہ نہیں دیتا۔ پس اسی وجہ سے منطقیوں نے تعریفات میں عرض عام کا اعتبار نہیں کیا۔ **وقد اجیز فی الناقص**۔ مصنفؒ کا یہ قول ماقبل سے بمنزلہ مستثنیٰ کے ہے۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ اسے مستثنیٰ ہی کیوں نہیں کہہ دیا گیا کہ بمنزلہ مستثنیٰ کیوں کہا گیا؟ تو جواب یہ ہے کہ چونکہ حرف استثناء لفظوں میں مذکور نہیں۔ اعتراض ہوتا ہے کہ اچھا جب یہ بمنزلۂ مستثنیٰ کے ہے تو اس کا مستثنیٰ منہ کیا ہے۔ تو جواب دیا گیا کہ اس کا مستثنیٰ منہ مصنفؒ کا قول فلا یصح بالاعم ہے اور مطلب وقد اجیز الی اٰخرہ کا یہ ہے کہ اعم کے ساتھ تعریف کرنا جائز نہیں ہے، مگر تعریف ناقص میں عام کے ساتھ تعریف کرنے کو جائز رکھا گیا ہے۔ تعریف ناقص کہتے ہیں اس تعریف کو جس میں معرف کو جمیع ماعدا سے ممتاز بنانا مقصود نہ ہو۔ پس ذاتی عام کے ساتھ تعریف ناقص کی کی جاسکتی ہے۔ جیسے انسان کی تعریف کرنا حیوان کے ساتھ اور عرض عام کے ساتھ بھی تعریف کی جاسکتی ہے۔ جیسے انسان کی تعریف کرنا ماشی کے ساتھ حتی کہ بعض لوگوں نے تو عرض اخص کے ساتھ بھی تعریف کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ جیسے حیوان کی تعریف کرنا ضاحک کے ساتھ پر مصنفؒ نے اخص کے ساتھ تعریف کرنے کو جائز قرار نہیں دیا

ہے۔ ان کے گمان میں اخص کے ساتھ تعریف کرنا تعریف بالاخفی ہے اور یہ بالکل ناجائز ہے۔

تو عام کے ساتھ تعریف کرنا ایسا ہی جائز ہے جیسا کہ تعریف لفظی میں عام کے ساتھ تعریف کرنا جائز ہے۔ تعریف لفظی کہتے ہیں غیر مشہور لفظ کی تعریف کرنا مشہور لفظ کے ساتھ اور اس سے مقصد صرف لفظ کے مسمیٰ کو متعین کرنا ہوتا ہے ان معانی کے مابین سے جو ذہن میں موجود ہوتے ہیں۔ پس تعریف لفظی پر یہ اشکال نہیں کیا جاسکتا کہ اس میں طلب مجہول مطلق ہے۔ اس لئے کہ تعریف لفظی میں جس مسمی کو متعین کیا جاسکتا ہے وہ معلوم تو ہوتا ہے پر متعین نہیں ہوتا۔ جیسے سوال کیا جائے ماالسعدانة تو جواب دیا جائے ھو نبت۔

تو یہ بات وقد اجیز سے پہلے بتائی گئی ہے کہ منطقیوں نے عرض عام کا اعتبار تعریف میں نہیں کیا تو منطقیوں کے اس قول کا مقصد یہ ہے کہ تنہا کسی ایک عرض عام سے کسی شئ کی تعریف نہیں کی جاسکتی، لیکن اگر ایسے چند امور کے مجموعہ سے کسی شئ کی تعریف کی جائے کہ جن امور میں سے ہر واحد عرض عام ہو تو یہ جائز ہے، چونکہ اس مجموعہ سے معرّف کا جمیع ماعدا سے ممتاز ہونے کا فائدہ حاصل ہوجاتا ہے اور یہ چند امور کا مجموعہ عرض عام نہیں رہتا بلکہ خاص مرکب ہوجاتا ہے جیسے انسان کی تعریف کرنا الماشی مستقیم القامۃ کے ساتھ کہ اگرچہ ماشی انسان کے لئے عرض عام ہے اور مستقیم القامۃ بھی انسان کے لئے عرض عام ہے مگر ان دونوں کا مجموعہ انسان کو ماعدا سے ممتاز بنا دیتا ہے۔ اور اسی طرح خفاش یعنی چمگادڑ کی تعریف کرنا الطائر الولود کے ساتھ کہ الطائر

اگر چہ چمگادڑ کے لئے عرض عام ہے اور الولود بھی چمگادڑ کے لئے عرض عام ہے ان دونوں کا مجموعہ چمگادڑ کو ممتاز بنا دیتا ہے۔ پس ان چند عرض عام کے مجموعہ کے ساتھ تعریف کرنا خاصہ مرکبہ کے ساتھ تعریف کرنا ہے اور ایسی تعریف منطقیوں کے یہاں معتبر ہے جیسا کہ بعض متاخرین نے اس کی صراحت کی ہے۔ الآن قد تم بحث التصورات بعون الله تعالیٰ فلنشرع فی التصدیقات انشاء الله تعالیٰ۔

﴿فصل فی التصدیقات القضیة قول یحتمل الصدق والکذب فان کان الحکم فیها بثبوت شئ لشئ او نفیه عنه فحملیة موجبة او سالبة و یسمی المحکوم علیه موضوعاً والمحکوم به محمولاً والدال علی النسبة رابطة وقد استعیر لها هو والا فشرطیة ویسمی الجزء الاول مقدما والثانی تالیاً۔﴾

قوله: القضیة قول القول فی عرف هذا الفن یقال مرکب سواء کان مرکبا معقولا او ملفوظا فالتعریف یشمل القضیة المعقولة والملفوظة قوله یحتمل الصدق الصدق هو المطابقة للواقع والکذب هو اللامطابقة له وهذا المعنی لایتوقف معرفته علی معرفةالخبر والقضیة فلا یلزم الدور قوله موضوعاً لانه وضع و عین لیحکم علیه

قول محمولا لانه امر جعل محمولا لموضوعه قوله والدال على النسبة اى اللفظة المذكورة فى القضية الملفوظة التى تدل على النسبة الحكمية تسمى رابطة تسمية الدال باسم المدلول فان الرابطة حقيقة هوا لنسبة الحكمية و فى قوله والدال على النسبة اشارة الى ان الرابطة ادا ة لدلالتها على النسبة التى هومعنى حرفى غير مستقل و اعلم ان الرابطة قد تذكر فى القضية و فد تحذف فالقضية على الاول تسمى ثلاثية و على الثانى ثنائية قوله و قد استعير لها هو اعلم ان الرابطة تنقسم الى زمانية تدل على اقتران النسبة الحكمية باحد الازمنة الثلثة و غير زمانية بخلاف ذلک و ذكر الفارابى ان الحكمة الفلسفية لما نقلت من اللغة اليونانية الى العربية وجد القوم ان الرابطة الزمانية فى لغة العرب هى افعال الناقصة و لكن لم يجدوا فى تلک اللغة رابطة غير زمانية تقوم مقام هست فى الفارسية و استن فى اليونانية فاستعار وللرابطة الغير الزمانية لفظة هو وهى و نحوهما مع كونهما فى الاصل اسماء لا ادواة فهذا ما اشار اليه المصنف بقوله وقد استعير لها هو و قد يذكر للرابطة الغير الزمانية اسماء مشتقة من الافعال الناقصة نحو كائن و موجود فى قولنا زيد كائن قائما او اميرس موجود شاعرا قوله والا فشرطية اى و ان لم يكن الحكم بثبوت شئ لشئ او نفيه عنه فالقضية شرطية سواء

كان الحكم فيها بثبوت نسبة على تقدير نسبة اخرى اونفى ذلك الثبوت او بالمنافاة بين النسبتين او سلب تلك المنافاة فالاولى شرطية متصلة و الثانية شرطية منفصلة و اعلم ان حصر القضية فى الحملية والشرطية على ما قرره المصنف عقلى دائر بين النفى والاثبات واما حصر الشرطية فى المتصلة والمنفصلة فاستقرائى قوله مقدما لتقدمه فى الذكر قوله تاليا لتلوه عن الجزء الاول.

مصنف علیہ الرحمہ تصورات سے فراغت کے بعد تصدیقات کی بحث کو بیان فرمارہے ہیں۔اور یہ معلوم ہی ہے کہ تصدیقات سے مقصود بالذات دلیل و حجت ہے، مگر دلیل و حجت کا سمجھنا موقوف ہے قضایا اور احکامات قضایا کے سمجھنے پر، اسی وجہ سے۔

قضیہ کی تین قسمیں ہیں:

مصنف علیہ الرحمہ دلیل و حجت بیان فرمانے سے قبل قضایا اور احکامات قضایا کو بیان فرماتے ہیں اور قضیہ تین قسموں پر مشتمل ہے، تناقض، عکس مستوی، عکس نقیض۔ اور قضیہ کہتے ہیں اس قول مرکب کو جو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہو۔

صدق وکذب کا تعارف:

شبہ ہوتا ہے کہ صدق و کذب کسے کہتے ہیں تو جواب دیا گیا کہ صدق کہتے ہیں خبر کا واقع کے مطابق ہونا اور کذب کہتے ہیں خبر کا واقع کے مطابق نہ ہونا۔ پس

جب قضیہ کی تعریف یہ ہوئی کہ قضیہ اس قول مرکب کو کہتے ہیں جو صدق و کذب کا احتمال رکھے تو گویا کہ صدق و کذب کا سمجھنا موقوف ہوا خبر یعنی قضیہ پر، اس لئے کہ خبر اور قضیہ دونوں ایک ہی ہیں۔

قضیہ کی تعریف پر دور کا اعتراض اور اس کا جواب:

پس دور لازم آ گیا۔ اس لئے کہ دور کہتے ہیں **توقف الشئ علی ما یتوقف علیه ذالک الشئ**، کو کیونکہ قضیہ موقوف ہے صدق اور کذب پر اور حال یہ ہے کہ صدق و کذب خود موقوف ہے قضیہ پر اور یہ دور محال ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ صدق و کذب کی تعریف میں خبر سے مراد نسبت کلامیہ ہے نہ کہ قضیہ اور واقع سے مراد نسبت خارجیہ کلیہ ہے۔ پس اب صدق و کذب کی تعریف یہ ہوئی کہ صدق کہتے ہیں نسبت کلامیہ کا مطابق ہونا نسبت خارجیہ کے اور کذب کہتے ہیں نسبت کلامیہ کا نسبت خارجیہ کے مطابق نہ ہونے کو پس اب دور لازم نہیں آیا۔

مطابقت کا مطلب:

مطابقت کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک ثبوتی اور ایک سلبی ہو جیسا کہ ہم کہیں **زید قائم** اور **زید لیس بقائم**۔ قضیہ کی تعریف مذکور پر نظر ڈالنے کے بعد پتہ چلتا ہے کہ صدق و کذب قضیہ کی صفت ہے۔ مگر بعض لوگوں نے صدق و کذب کو متکلم کی صفت قرار دیا ہے، چونکہ انھوں نے قضیہ کی تعریف کی ہے کہ قضیہ اس

قول مرکب کو کہتے ہیں کہ جس کے کہنے والے کو سچا یا جھوٹا کہا جائے۔

قضیہ کے اقسام حملیہ وشرطیہ:

پھر قضیہ کی دو قسمیں ہیں۔قضیہ حملیہ اور قضیہ شرطیہ۔

دلیل حصر:

اس لئے کہ قضیہ دو حال سے خالی نہیں۔یا تو قضیہ میں **ثبوت شئ للشئ یا نفی الشئ عن الشئ** کا حکم ہوگا یا نہیں۔اگر قضیہ میں ثبوت الشئ للشئ یا نفی الشئ عن الشئ کا حکم ہو تو اس کو قضیہ حملیہ کہتے ہیں۔اور اگر ایسا نہ ہو تو اس کو قضیہ شرطیہ کہتے ہیں۔

قضیہ حملیہ کے اقسام موجبہ وسالبہ:

پھر قضیہ حملیہ کی دو قسمیں ہیں: موجبہ اور سالبہ۔اس لئے کہ اگر قضیہ حملیہ میں ثبوت الشئ للشئ کا حکم ہو جیسے زید قائم تو اس کو قضیہ حملیہ موجبہ کہتے ہیں اور اگر قضیہ حملیہ میں نفی الشئ عن الشئ کا حکم ہو جیسے **زید لیس بقائم** تو اس کو قضیہ حملیہ سالبہ کہتے ہیں اور قضیہ حملیہ میں محکوم علیہ کا نام رکھا جاتا ہے موضوع اور محکوم بہ کا نام رکھا جاتا ہے محمول۔اور وہ نسبت جو محکوم علیہ کو محکوم بہ کے ساتھ جوڑ دے تو اس پر جو لفظ دلالت کرنے والا ہے اس کا نام رکھا جائے گا رابطہ تو گویا کہ قضیہ حملیہ کے تین اجزاء ہوئے (یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ اور رابطہ) اور رابطہ کا نام رابطہ رکھنا یہ تسمیۃ الدال باسم المدلول

کے قبیل سے ہے۔اس لئے کہ اصل میں رابطہ تو وہ نسبت ہے جو موضوع اور محمول کے درمیان ہے جس پر یہ لفظ دلالت کرنے والا ہے۔

سوال محکوم علیہ کو موضوع کیوں کہتے ہیں؟

اب شبہ یہ ہوتا ہے کہ محکوم علیہ کو موضوع کیوں کہتے ہیں اور محکوم بہ کو محمول کیوں کہتے ہیں،اور رابطہ کو رابطہ کیوں کہتے ہیں؟

تو جواب یہ ہے کہ موضوع کے معنی ہیں وضع کیا ہوا تو چونکہ محکوم علیہ کو اس پر حکم لگانے کے لئے وضع کیا گیا ہے،اسی وجہ سے محکوم علیہ کو موضوع کہتے ہیں اور محمول کے معنی ہیں حمل کیا ہوا تو چونکہ محکوم بہ کا حمل کیا جاتا ہے،اسی وجہ سے محکوم بہ کو محمول کہتے ہیں۔اور رابطہ کے معنی ہیں جوڑنے والا تو چونکہ رابطہ محمول کو موضوع کے ساتھ جوڑ دیتا ہے،اسی وجہ سے رابطہ کو رابطہ کہتے ہیں۔

قضیہ حملیہ کے اقسام ثنائیہ وثلاثیہ:

پھر قضیہ حملیہ کی باعتبار ذکر رابطہ اور حذف رابطہ کے دو قسمیں ہیں: ثلاثیہ اور ثنائیہ۔اس لئے کہ قضیہ حملیہ میں نسبت پر دلالت کرنے کے لئے کوئی لفظ ذکر کیا جائے گا یا نہیں۔اگر کوئی لفظ ذکر کیا جائے گا جیسے زید ھو قائم،تو اس کو کہتے ہیں ثلاثیہ،اس لئے کہ ثلاثیہ کے معنی ہیں تین والا اور اگر نسبت پر دلالت کرنے کے لئے کوئی لفظ نہیں ذکر کیا گیا ہے تو اس کو کہتے ہیں ثنائیہ، جیسے زید قائم۔اس لئے کہ ثنائیہ

کے معنی ہیں دو والا۔

رابطہ کے اقسام زمانیہ، غیر زمانیہ:

پھر رابطہ کی دو قسمیں ہیں: زمانیہ اور غیر زمانیہ اور رابطہ زمانیہ کہتے ہیں اس رابطہ کو جو محمول کو موضوع کے ساتھ جوڑ دے اور کسی زمانہ پر دلالت کرے، اس کی مثال جیسے: کان زید قائما اور ثانی کی مثال زید ھو قائم اور رابطۂ غیر زمانیہ کے لئے کلام عرب میں کوئی لفظ موضوع نہیں ہے۔ اسی وجہ سے منطقیوں نے عاریت کے طور پر لفظ ھو کو رابطۂ غیر زمانیہ کے لئے لے لیا ہے۔ مگر لفظ ھو حقیقۃً رابطہ نہیں ہے اس وجہ سے کہ رابطہ اس نسبت کو کہتے ہیں جو موضوع اور محمول کے درمیان ہو اور نسبت غیر مستقل ہو، چونکہ نسبت کا سمجھنا موقوف ہوتا ہے منتسبین پر۔ پس رابطہ بھی غیر مستقل ہوگا۔ اور لفظ ھو اسمائے مضمرات میں سے ہے اور اسم مستقل ہوتا ہے، تو اگر لفظ ھو کو بعینہ رابطہ مان لیا جائے تو مستقل کا غیر مستقل ہونا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے۔ پس اسی وجہ سے ھو کو عاریۃً رابطہ کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ ھو حقیقۃً رابطہ نہیں ہے۔

قضیہ شرطیہ کا بیان:

مصنفؒ کا قول والا فشرطية یعنی اگر قضیہ میں ثبوت الشئ للشئ نفی الشئ عن الشئ کا حکم نہ ہو تو اس کو قضیہ شرطیہ کہتے ہیں۔

شرطیہ متصلہ:

خواہ قضیہ شرطیہ میں ایک نسبت کے ثبوت کا حکم ہو، دوسری نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر۔ جیسے ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود یا ایک نسبت کی نفی کا حکم ہو دوسری نسبت کے ثبوت تقدیر پر جیسے لیس البتة ان کانت الشمس طالعة فاللیل موجود اور یہ دونوں شرطیہ متصلہ ہیں، پہلا موجبہ دوسرا سالبہ۔ یا دونسبتوں کے درمیان منافات کا حکم لگایا گیا ہو، جیسے هذا العددا ما زوج واما فرد اور یا دونسبتوں کے درمیان سلب منافات کا حکم لگایا گیا ہو۔ جیسے لیس البتة هذا العدد إما زوج او منقسم بمتساویین، اور یہ دونوں کے دونوں شرطیہ منفصلہ ہیں، پہلا شرطیہ منفصلہ موجبہ ہے اور دوسرا سالبہ ہے۔ تو گویا کہ ابتداء قضیہ کی دو قسمیں ہیں: حملیہ اور شرطیہ اور قضیہ کا ان دونوں قسموں میں منحصر ہونا حصر عقلی کے طور پر ہے، یعنی قضیہ کے ان دو قسموں کے ماسوا کوئی تیسری قسم نہیں نکل سکتی ہے۔ اور قضیہ شرطیہ کی بھی دو قسمیں ہوئیں: متصلہ اور منفصلہ۔ اور قضیہ شرطیہ کا ان دونوں میں منحصر ہونا حصر استقرائی کے طور پر ہے۔ یعنی ان مناطقہ کے تتبع اور تلاش میں قضیہ شرطیہ کی بھی دو قسمیں آئیں۔ اگر کسی کی تحقیق و تفتیش بڑھی ہوئی ہو تو شرطیہ کی ان دو کے ماسوا اور قسم کے نکلنے کا بھی احتمال موجود ہے۔

قضیہ شرطیہ کے جزء اول کو مقدم اور ثانی کو تالی کہتے ہیں:

قضیہ شرطیہ کے پہلے جزء کو مقدم کہتے ہیں لتقدیمہ یعنی اس کے مقدم ہونے

کی وجہ سے تالی پر۔ اور قضیہ شرطیہ کے دوسرے جزء کو تالی کہتے ہیں۔ اس لئے کہ تالی کے معنی بعد میں آنے والا، تو چونکہ شرطیہ کا دوسرا جزء مقدم کے بعد آتا ہے۔ اس وجہ سے اس کو تالی کہتے ہیں۔

﴿الموضوع ان كان شخصا معينا سميت القضية شخصية ومخصوصة و ان كان نفس الحقيقة فطبعية والا فان بين كمية افرده كلا او بعضا فمحصورة كلية او جزئية و ما به البيان سور والا فمهملة۔﴾

قوله: الموضوع هذا تقسيم للقضية الحملية باعتبار الموضوع و لذا لوحظ فى تسمية الاقسام حال الموضوع فيسمى ما موضوعه شخص شخصية و على هذا القياس ومحصل التقسيم ان الموضوع اما جزئى حقيقى كقولنا هذا انسان او كلى و على الثانى فاما ان يكون الحكم على نفس حقيقة هذا الكلى و طبيعته من حيث هى هى او على افراده و على الثانى فاما ان يبين كمية افراد المحكوم عليه بان يبين ان الحكم على كلها او على بعضها اولا يبين ذلک بل يهمل فالاول شخصية والثانى طبعية والثالث محصورة والرابع مهملة ثم المحصورة ان بين فيها ان الحكم على كل افراد الموضوع فكلية و ان بين ان

الحکم علی بعض افراده فجزئیة و کل منهما اما موجبة او سالبة ولا بد فی کل من تلک المحصورات الاربع من امر یبین کمیة افراد الموضوع یسمی ذلک الامر بالسور اخذ من سور البلد اذ کما ان سور البلد محیط به کذلک هذا الامر محیط بما حکم علیه من افراد الموضوع فسور الموجبة الکلیة هو کل ولام الاستغراق و ما یفید معناهما من ای لغة کانت و سور الموجبة الجزئیة بعض و واحد وما یفید معناهما و سور السالبة الکلیة لا شئ ولا واحد و نظائرهما و سور السالبة الجزئیة هو لیس بعض و بعض لیس و لیس کل وما یراد فها.

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ قضیہ حملیہ کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں۔ اور مصنفؒ نے اس کی پانچ تقسیمیں کی ہیں اور ہر تقسیم کے ماتحت مختلف اقسام بھی ہیں اور ان کے نام بھی ہیں۔ پہلی تقسیم قضیہ حملیہ کے ذکر رابطہ اور عدم ذکر رابطہ کے اعتبار سے ہے جسکا بیان ہو چکا ہے۔

قضیہ حملیہ کی دوسری تقسیم کا بیان:

اور یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ قضیہ حملیہ کی دوسری تقسیم بیان فرما رہے ہیں، نفس موضوع کے اعتبار سے یعنی قطع نظر کرتے ہوئے اس بات سے کہ آیا موضوع خارج میں موجود ہے یا نہیں۔

قضیہ حملیہ کی نفس موضوع کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں:

اوراس تقسیم کے ماتحت چار قسمیں ہیں شخصیہ، طبعیہ، محصورہ، مہملہ۔

دلیل حصر:

اس لئے کہ قضیہ حملیہ کا موضوع دو حال سے خالی نہیں یا تو قضیہ حملیہ کا موضوع جزئی اور شخص معین ہوگا یا کلی ہوگا۔ اگر قضیہ حملیہ کا موضوع جزئی اور شخص معین ہوتو اس کو قضیہ شخصیہ اور مخصوصہ بھی بولتے ہیں، جیسے زید قائم اور اگر قضیہ حملیہ کا موضوع کلی ہوتو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو حکم اس کلی کی طبیعت اور ماہیت پر ہوگا یا اس کے افراد پر اگر حکم اس کلی کی طبیعت اور ماہیت پر ہے تو اس کو قضیہ طبعیہ کہتے ہیں، جیسے الانسان نوع یا الحیوان جنس اور اگر حکم اس کلی کے افراد پر ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو افراد کی کمیت کلاً یا بعضاً بیان کی گئی ہوگی یا نہیں، اگر افراد کی کمیت کلاً یا بعضاً بیان کر دی گئی ہے تو اس کو قضیہ محصورہ بھی کہتے ہیں اور مسورہ بھی کہتے ہیں۔ اور اگر افراد کی کمیت کلاً یا بعضاً بیان نہیں کی گئی ہے تو اس کو قضیہ مہملہ کہتے ہیں، جیسے الانسان کاتب۔

قضیہ محصورہ کی چار قسمیں ہیں:

پھر قضیہ محصورہ کی چار قسمیں ہیں: موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ۔

دلیل حصر:

اس لئے کہ ابتداءً قضیہ محصورہ دوحال سے خالی نہیں، یا تو اس میں افراد کی کمیت کلاً بیان کی گئی ہے یا بعضاً بیان کی گئی ہے۔ اگر کلاً بیان کی گئی ہے تو اس کو کلیہ کہتے ہیں اور اگر بعضاً بیان کی گئی ہے تو اس کو جزئیہ کہتے ہیں۔ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک دوحال سے خالی نہیں۔ یا تو حکم ایجابی پر مشتمل ہوگا یا حکم سلبی پر۔ اگر حکم ایجابی پر مشتمل ہو تو کلیہ کو موجبہ کلیہ کہتے ہیں۔ جیسے کل انسان حیوان اور جزئیہ کو موجبہ جزئیہ کہتے ہیں، جیسے **بعض الحیوان انسان** ۔ اور اگر حکم سلبی پر مشتمل ہے تو کلیہ کو سالبہ کلیہ کہتے ہیں، جیسے **لا شئ من الانسان بحجر** اور جزئیہ کو سالبہ جزئیہ کہتے ہیں، جیسے **بعض الحیوان لیس بانسان**۔

سور کا تعارف:

اور سور اس لفظ کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ موضوع کے افراد کی کمیت بیان کی جائے اور موجبہ کلیہ کا سور لفظ کل اور لام استغراق اور ہر وہ لفظ ہے جو کل کے معنی کا فائدہ دے اور موجبہ جزئیہ کا سور لفظ بعض ہے۔ اور سالبہ کلیہ کا سور لاشئ اور لا واحد ہے۔ اور سالبہ جزئیہ کا سور لیس بعض اور بعض لیس اور لیس کل ہے۔ مصنفؒ کا قول **وتلازم الجزئیة.**

ایک اعتراض اور اس کا جواب:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ ابھی

ابھی ماقبل کی تقسیم میں مصنفؒ نے قضیہ کی چار قسمیں بیان کیں اور آگے ان چاروں قسموں میں سے کسی سے بحث نہیں فرمارہے ہیں، بلکہ ہر جگہ قضیہ محصورہ ہی کے اقسام اربعہ کا لحاظ کیا گیا ہے تو اس کا جواب مصنفؒ دے رہے ہیں کہ قضیہ مہملہ سے آگے اس وجہ سے بحث نہیں کی گئی ہے کہ وہ محصورات اربعہ کی ایک قسم جو جزئیہ ہے اسی میں داخل ہے اور اس کے لئے متلازم ہے۔ اس لئے کہ مہملہ میں حکم ہوتا ہے افراد پر اگرچہ افراد کی کمیت کلاً یا بعضاً نہیں بیان کی جاتی ہے، بہر صورت حکم یا تو تمام افراد پر ہوگا یا بعض افراد پر ہوگا۔ اگر بعض افراد پر ہے تب تو جزئیہ ظاہر ہے اور اگر تمام افراد پر ہے جب بھی اس کے ضمن میں بعض افراد پر حکم پایا جائے گا۔ پس معلوم ہوا کہ مہملہ کے لئے جزئیہ ہونا لازم ہے۔ اور اسی طریقہ سے جزئیہ کے لئے مہملہ ہونا لازم ہے۔

قضیہ مہملہ کا تعارف:

اور مہملہ کہتے ہیں اس قضیہ کو جس میں فی الجملہ افراد پر حکم ہو تو جب جزئیہ میں بعض افراد پر حکم ہوگا تو فی الجملہ افراد پر حکم ہوگا۔ پس جزئیہ کے لئے بھی مہملہ ہونا لازم ہے تو گویا کہ تلازم جانبین سے ہے۔ تو جب بحث ہوگی جزئیہ سے تو اسی کے ضمن میں مہملہ سے بھی ہو جائے گی۔ باقی رہی شخصیہ اور طبعیہ تو چونکہ قضیہ شخصیہ میں حکم ہوا کرتا ہے جزئیہ پر اور جزئی نہ تو ہمیشہ ہمیش باقی ہوتی ہے اور نہ تو اس میں ثبات ہی ہوا کرتا ہے۔ پس جزئی کے احوال کا جاننا کوئی کمال نہیں ہے۔ اسی وجہ سے قضیہ شخصیہ سے مناطقہ بحث نہیں کرتے اور قضیہ طبعیہ میں حکم ہوا کرتا ہے طبیعت اور ماہیت پر اور طبیعت من حیث الطبیعت خارج

میں موجود نہیں ہوتی۔ پس ایسی آسمانی باتوں کا جاننا جس کا وجود فی الخارج نہ ہو اور محض خیال ہی خیال میں ہو یہ بھی کوئی کمال نہیں۔ پس اسی وجہ سے مناطقہ قضیہ طبعیہ سے بھی بحث نہیں کرتے اور ان کی تمام بحثوں کا مدار محصورات اربعہ پر ہے۔

مصنفؒ کا قول:

﴿و تلازم الجزئية ولا بد في الموجبة من وجود الموضوع اما محققاً فهي الخارجية أو مقدراً فالحقيقية أو ذهناً فالذهنية۔﴾

قوله: و تلازم الجزئية اعلم ان القضايا المعتبرة في العلوم هي المحصورات الاربع لا غير و ذلك لان المهملة و الجزئية متلازمان اذ كلما صدق الحكم على افراد الموضوع في الجملة صدق على بعض افراده و بالعكس فالمهملة مندرجة تحت الجزئية و الشخصية لايبحث عنها بخصوصها لانه لا كمال في معرفة الجزئيات تغيرها وعدم ثباتها بل انما يبحث عنها في ضمن المحصورات التي يحكم فيها على الاشخاص اجمالا والطبعية لايبحث عنها في العلوم اصلا فان الطبائع الكلية من حيث نفس مفهومها كماهو موضوع الطبعية لا من حيث تحققها في ضمن الاشخاص غير موجودة في الخارج فلا كمال في معرفة احوالها فانحصر القضايا المعتبرة في المحصورات الاربع قوله ولابد في الموجبة اى في صدقها من وجود الموضوع و ذلك

لان الحکم فی الموجبة ثبوت شئ لشئ و ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له اعنی الموضوع فانما یصدق هذا الحکم اذا کان الموضوع محققا موجودا اما فی الخارج ان کان الحکم بثبوت المحمول له هناک أو فی الذهن کذلک ثم القضایا الحملیة المعتبرة باعتبار وجود موضوعها لها ثلثة اقسام لان الحکم فیها اما علی الموضوع الموجود فی الخارج محققا نحو کل انسان حیوان بمعنی کل انسان موجود فی الخارج حیوان فی الخارج و اما علی الموضوع الموجود فی الخارج مقدرا نحو کل انسان حیوان بمعنی ان کل مالو وجد فی الخارج کان انسانا فهو علی تقدیر وجوده حیوان وهذا الموجود المقدر انما اعتبروه فی الافراد الممکنة لا الممتنعة کافراد اللا شئ و شریک الباری و أما علی الموضوع الموجود فی الذهن کقولک شریک الباری ممتنع بمعنی ان کل مالو وجد فی العقل و یفرضهُ العقل شریک الباری فهو موصوف فی الذهن بالامتناع وهذا انما اعتبروه فی الموضوعات التی لیست لها افراد ممکنة التحقق فی الخارج.

قضیہ کی تیسری تقسیم:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ قضیہ کی تیسری تقسیم فرما رہے ہیں باعتبار وجود موضوع کے اور وجود موضوع کے لحاظ سے قضیہ کی تین قسمیں ہیں:

قضیہ کے اقسام ثلاثہ:

حقیقیہ، خارجیہ، ذہنیہ۔ اس لئے کہ قضیہ کا موضوع دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اس کا موضوع نفس الامر میں بغیر کسی ظرف کی خصوصیت کے موجود ہوگا یا نہیں۔ اگر قضیہ کا موضوع نفس الامر میں موجود ہو تو اس کو قضیہ حقیقیہ کہتے ہیں، جیسے کل انسان حیوان۔ اس قضیہ میں حیوانیت کا حکم ان کے تمام افراد ممکنہ پر لگایا گیا ہے۔ خواہ وہ افراد فی الحال خارج میں موجود ہوں یا آئندہ موجود ہونے والے ہوں۔ اور قضیہ حقیقیہ میں افراد ممکنہ کا لحاظ کیا جاتا ہے۔ اور اگر قضیہ کا موضوع نفس الامر میں موجود نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو خارج میں موجود ہوگا یا ذہن میں، اگر قضیہ کا موضوع خارج میں موجود ہو تو اس کو قضیہ خارجیہ کہتے ہیں، جیسے کل انسان حیوان۔ جب اس کا استعمال قضیہ خارجیہ کے طور پر ہوگا کہ حیوانیت کا حکم صرف انسان پر نہیں بلکہ افراد پر لگایا گیا ہے جو خارج میں موجود ہیں تو اس کا مطلب یہ نکلے گا۔ اور اگر قضیہ کا موضوع صرف ذہن میں موجود ہو تو اس کو قضیہ ذہنیہ کہتے ہیں، جیسے شریک الباری ممتنع کہ اس میں امتناع کا حکم لگایا گیا ہے شریک باری پر اور شریک باری کا ایک فرد بھی خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ ذہن میں اس طور پر تصور کیا جاتا ہے کہ اگر شریک باری تعالیٰ کا کوئی فرد ہوگا تو وہ امتناع کی صفت کے ساتھ موصوف ہوگا۔ اور قضیہ ذہنیہ کا استعمال صرف افراد ممتنعہ پر ہوتا ہے۔

اور قضیہ کی یہ تین قسمیں صرف موجبات کے اندر جاری ہوتی ہیں، چونکہ ان

تینوں قسموں میں وجود موضوع کا لحاظ کیا گیا ہے اور قضیہ موجبہ ہی وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے سوالب تو عدم موضوع کے وقت صادق آتے ہیں۔

﴿وقد يجعل حرف السلب جزء من جزء فيسمى معدولة والا فمحصلة۔﴾

قوله: حرف السلب كلا و ليس وغيرهما مما يشاركهما في معنى السلب قوله من جزء اى من الموضوع فقط او من المحمول فقط او من كليهما فالقضية على الاول تسمى معدولة الموضوع وعلى الثانى معدولة المحمول و على الثالث معدولة الطرفين قوله معدولة لان حرف السلب موضوع لسلب النسبة فاذا استعمل لا فى هذا المعنى كان معدولا عن معناه الاصلى فسميت القضية التى هذا الحرف جزء من جزئها معدولة تسمية للكل باسم الجزء والقضية التى لايكون حرف السلب جزء من طرفيها تسمى محصلة.

قضیہ کی چوتھی تقسیم:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ قضیے کی چوتھی تقسیم عدول وتحصیل کے اعتبار سے بیان فرمارہے ہیں۔ اب تک ماقبل میں جتنے قضایا کا بیان ہوا وہ محصلہ تھے اور یہاں سے قضیہ معدولہ کو بیان فرمارہے ہیں۔

دلیل حصر:

اس لئے کہ وہ قضیہ معدولہ دو حال سے خالی نہیں یا تو صرف حرف سلب قضیہ کے جزء کا جزء ہوگا یا نہیں۔ اگر حرف سلب قضیے کے جزء کا جزء ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو حرف سلب موضوع محمول دونوں کا جزء ہوگا یا نہیں اگر حرف سلب دونوں کا جزء ہے تو اس کو معدولۃ الطرفین کہتے ہیں جیسے ان لا حی لا عالم۔ اور اگر حرف سلب دونوں کا جزء نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو صرف موضوع کا جزء ہوگا یا صرف محمول کا جزء ہوگا، اگر صرف موضوع کا جزء ہے تو اس کو معدولۃ الموضوع کہتے ہیں، جیسے ان لا حي جماد اور اگر صرف محمول کا جزء ہے تو اس کو معدولۃ المحمول کہتے ہیں، جیسے زید لا قائم اور ان تینوں قسموں کو معدولہ بولتے ہیں۔ اس وجہ سے کہ معدولہ کے معنی آتے ہیں عدول کیا ہوا (ہٹا ہوا) اور ان تینوں قسموں میں حرف سلب جو وضع کیا گیا تھا سلب نسبت کے لئے اس سے عدول کر کے قضیے کی جزئیت کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ عدول تو صرف قضیے کا ایک جزء حرف سلب کرنے والا ہے تو معدولہ صرف اس حرف سلب کا نام رکھنا چاہئے تھا۔ پورے قضیے کا نام معدولہ کیوں رکھتے ہیں۔ تو جواب یہ ہے کہ پورے قضیے کا معدولہ نام رکھنا تسمیۃ الکل باسم الجزء کی

قبیل سے ہے، یعنی اصل میں معدولہ نام تو تھا صرف حرف سلب کا مگر وہ نام جو قضیے کے جزء کا تھا پورے کل کو دے دیا گیا۔

اور اگر حرف سلب قضیے کے جزء کا جزء واقع نہ ہو تو اس کو قضیہ محصلہ کہتے ہیں، جیسے زید قائم اور زید لیس بقائم۔

مصنفؒ کا قول:

و قد يصرح بكيفية النسبة فموجهة وما به البيان جهة والا فمطلقة فان كان الحكم فيها بضرورة النسبة مادام ذات الموضوع موجودة فضرورية مطلقة او مادام وصفه فمشروطة عامة او فى وقت معين فوقتية مطلقة او غير معين فمنتشرة مطلقة او بدوامها مادام الذات فدائمة مطلقة او مادام الوصف فعرفية عامة او بفعليتها فمطلقة عامة او بعدم ضرورة خلافها فممكنة عامة۔

ترجمہ: اور کبھی تصریح کی جاتی ہے نسبت کی کیفیت کی، پس موجہ ہے اور وہ (لفظ) جس کے ذریعہ سے بیان ہو جہت ہے ورنہ پس مطلقہ ہے، پس اگر ہو حکم اس میں نسبت کی ضرورت کا جب تک کہ ذات موضوع موجود ہو۔ پس ضروریہ مطلقہ

ہے یا جب تک کہ ذات موضوع متصف ہو وصف عنوانی کے ساتھ۔ پس مشروطہ عامہ ہے یا وقت معین میں۔ پس وہ وقتیہ مطلقہ ہے یا وقت غیر معین میں۔ پس وہ منتشرہ مطلقہ ہے یا اس کے دوام کا جب تک کہ ذات موضوع موجود ہو پس دائمہ مطلقہ ہے یا جب تک کہ وصف ہو پس عرفیہ عامہ ہے یا اس کی فعلیت کا پس وہ مطلقہ عامہ ہے یا سلب ضرورت کا اسکے خلاف پس وہ ممکنہ عامہ ہے۔

قوله: بكيفية النسبة نسبة المحمول الى الموضوع سواء كانت ايجابية او سلبية تكون لا محالة مكيفةً فى نفس الامر والواقع بكيفية مثل الضرورت او الدوام او الامكان او الامتناع و غير ذلك فتلك الكيفية الواقعة فى نفس الامر تسمى مادة القضية ثم قد يصرح فى القضية تلك النسبة مكيفة فى نفس الامر بكيفية كذا فالقضية حينئذٍ تسمى موجهة و قد لايصرح بذلك فتسمى القضية مطلقة و اللفظ الدال عليها فى القضية الملفوظة والصورة العقلية الدالة عليها فى القضية المعقولة تسمى جهة القضية فان طابقت الجهة المادة صدقت القضية كقولنا الانسان حيوان بالضرورة و الا كذبت كقولنا كل انسان حجر بالضرورة. قوله فان كان الحكم فيها بضرورة النسبة الخ قد يكون الحكم فى القضية الموجهة بان النسبة الثبوتية او السلبية ضرورية اى ممتنعة الانفكاك عن الموضوع على احد اربعة اوجه الاول انها ضرورية ما دام ذات الموضوع موجودة

نحو كل انسان حيوان بالضرورة ولا شئ من الحجر بانسان بالضرورة فيسمى القضية حينئذ ضرورية مطلقة لاشتمالها على الضرورة و عدم تقييد الضرورة بالوصف العنوانى او الوقت الثانى انها ضرورية مادام الوصف العنوانى ثابتا لذات الموضوع نحو كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا ولا شئ منه بساكن الاصابع بالضرورة مادام كاتبا فتسمى حينئذٍ مشروطة عامة لاشتراط الضرورة بالوصف العنوانى ولكون هذه القضية اعم من المشروطة الخاصة كما ستجئ الثالث انها ضرورية فى وقت معين نحو كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه و بين الشمس ولا شئ من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع فتسمى حـ وقتية مطلقة لتقييد الضرورة بالوقت و عدم تقييد القضية باللادوام الرابع انها ضرورية فى وقت من الاوقات كقولنا كل انسان متنفس بالضرورة وقتا ما ولا شئ من الانسان بمتنفس بالضرورة وقتا ما فتسمى منتشرة مطلقة لكون وقت الضرورة فيها منتشرة اى غير معين و عدم تقييد القضية باللادوام قوله فدائمة مطلقة و الفرق بين الضرورة و الدوام ان الضرورة هى استحالة انفكاك شئ عن شئ و الدوام عدم انفكاكه عنه و ان لم يكن مستحيلا كدوام الحركة للفلك ثم الدوام اعنى عدم انفكاك النسبة الايجابية او السلبية عن الموضوع اما

ذاتی او وصفی فأن کان الحکم فی الموجهة بالدوام الذاتی ای بعدم انفکاک النسبة عن الموضوع ما دام ذات الموضوع موجودة سمیت القضیة دائمة لاشتمالها علی الدوام و مطلقة لعدم تقیید الدوام بالوصف العنوانی و ان کان الحکم بالدوام الوصفی ای بعدم انفکاک النسبة عن ذات الموضوع مادام الوصف العنوانی ثابتا لتلک الذات سمیت عرفیة لان اهل العرف یفهمون هذه المعنی من القضیة السالبة بل من الموجبة ایضاعند الاطلاق فاذا قیل کل کاتب متحرک الاصابع فهموا ان هذا الحکم ثابت له مادام کاتبا و عامة لکونها اعم من العرفیة الخاصة التی سیجئ ذکرها قوله او بفعلیتها ای تحقق النسبة بالفعل فالمطلقة العامة هی التی حکم فیها بکون النسبة متحققة بالفعل ای فی احد الازمنة الثلثة و تسمیتها بالمطلقة لان هذا هو المفهوم من القضیة عند اطلاقها و عدم تقییدها بالضرورة او الدوام او غیر ذلک من الجهات

قضیہ حملیہ کی پانچویں تقسیم:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ قضیہ حملیہ کی پانچویں تقسیم ذکر جہت اور عدم ذکر جہت کے اعتبار سے بیان فرمارہے ہیں اور اس تقسیم کے ماتحت دو قسمیں ہیں: موجہ اور غیر موجہ۔

دلیل حصر:

اس لئے کہ قضیہ حملیہ ذکر جہت اور عدم ذکر جہت کے اعتبار سے دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اس میں جہت مذکور ہوگی یا نہیں۔ اگر جہت مذکور ہے تو قضیہ موجہ ہے اور اگر جہت مذکور نہیں ہے تو غیر موجہ ہے۔ غیر موجہ کا بیان تو ماقبل میں گزر چکا۔ چونکہ اس سے پہلے جتنے قضایا گزرے ہیں ان سب میں جہت مذکور نہیں ہے۔ اب یہاں سے موجہات کو بیان فرما رہے ہیں۔ قضیہ موجہ کی تعریف مصنفؒ نے کی ہے کہ قضیہ موجہ وہ قضیہ حملیہ ہے کہ جس کے اندر جہت مذکور ہو۔

جہت کا تعارف:

شبہ ہوتا ہے کہ جہت کسے کہتے ہیں۔ تو جواب دیا گیا کہ قضیے میں ایک نسبت ہوتی ہے اور وہ نسبت خواہ ثبوتی ہو یا سلبی واقع اور نفس الامر کے لحاظ سے کسی نہ کسی کیفیت کے ساتھ متکیف ہوتی ہے۔ اب اگر قضیہ کے اندر کوئی ایسا لفظ لایا جائے جو اس نسبت کی کیفیت واقعیہ پر دلالت کرے تو اس لفظ کا نام رکھا جائے گا جہت اور اس کیفیت واقعیہ کا نام مادہ رکھا جائے گا۔ پس خلاصہ یہ نکلا کہ جہت ہر وہ لفظ ہے جو نسبت کی کیفیت واقعیہ پر دلالت کرے اور مادہ وہ کیفیت واقعیہ ہی ہے۔

پھر اگر جہت (یعنی وہ لفظ جو نسبت کی کیفیت واقعیہ پر دلالت کرے) مادہ (یعنی کیفیت واقعیہ) کے مطابق ہو جائے تو قضیہ صادق ہوگا، جیسے ہم کہیں الانسان

حیوان بالضرورۃ انسان حیوان ہے ضروری درجہ میں یعنی انسان کا حیوان ہونا ضروری ہے تو اس جگہ جس ضرورت کی جہت مذکور ہے اور واقع کے لحاظ سے بھی یہی بات ہے کہ انسان کا حیوان ہونا ضروری ہے۔ پس جہت مادہ کے مطابق ہوگئی۔ اسی لئے یہ قضیہ الانسان حیوان بالضرورۃ صادق ہے۔ اور اگر جہت مادہ کے مطابق نہ ہو تو قضیہ کاذب ہوگا۔ جیسے ہم کہیں کل انسان حجر بالضرورۃ، ہر انسان پتھر ہے ضروری درجہ میں، یعنی ہر انسان کا پتھر ہونا ضروری ہے تو دیکھئے اس قضیہ کے اندر لفظ بالضرورۃ جہت مذکور ہے اور واقع کے لحاظ سے ہم نے دیکھا کہ انسان کبھی بھی بالضرورۃ پتھر نہیں ہوسکتا۔ تو اس مثال میں جہت مادہ کے مطابق نہیں ہوئی۔ اسی لئے یہ قضیہ کاذب ہوگیا۔ پس معلوم ہوا کہ قضیہ موجہہ کے صدق و کذب کا مدار جہت کے مادہ کے مطابقت اور عدم مطابقت پر ہے۔

قضیہ موجہہ کے اقسام بسیطہ، مرکبہ:

قضیہ موجہہ کی دو قسمیں ہیں: بسیطہ اور مرکبہ۔

دلیل حصر:

اس لئے کہ قضیہ موجہہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو نفس الامر کا مفہوم صرف ایجابی یا صرف سلبی ہوگا۔ یا ایجاب وسلب دونوں سے مرکب ہوگا۔ اگر نفس الامر کا مفہوم صرف ایجابی یا صرف سلبی ہے تو وہ موجہہ بسیطہ ہوگا اور اگر ایجاب وسلب دونوں

سے مرکب ہے تو وہ موجہہ مرکبہ ہے۔

بسائط آٹھ ہیں مرکبات سات ہیں:

بسائط کل آٹھ ہیں اور مرکبات کل سات ہیں۔ عقلی طور پر موجہات بہت سے ہو سکتے ہیں، اس لئے کہ موجہات کا پایا جانا موقوف ہے جہت کے پائے جانے پر اور جہت دنیا میں لاتعداد ہیں۔ پس موجہات بھی عقلی طور پر لاتعداد ہو جائیں گے۔ لیکن منطقیوں کے نزدیک معتبر کل پندرہ موجہات ہیں، ان میں سے آٹھ بسائط ہیں اور سات مرکبات ہیں۔

آٹھ بسائط کی تفصیل:

آٹھ بسائط یہ ہیں: ضروریہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، وقتیۃ مطلقہ، منتشرۃ مطلقہ، دائمہ مطلقۃ، عرفیۃ عامہ، مطلقۃ عامۃ، ممکنۃ عامہ۔ ان سب کے اندر جہت ضرور بالضرور پائی جائے گی۔ تو پہلے چار بسائط (ضروریۃ مطلقہ، مشروطہ عامہ، وقتیۃ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ) میں جہت ضرورت کی ہوتی ہے۔ ضروریہ مطلقہ میں جہت ہوتی ہے ضرورت ذاتی کی۔

ضروریہ مطلقہ کی تعریف

پس ضروریہ مطلقہ کی تعریف یہ ہوگی کہ ضروریہ مطلقہ وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے

جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کا سلب موضوع سے بالضرورت ہو جب تک کہ ذات موضوع موجود ہو جیسے کل انسان حیوان بالضرورۃ یہ ایجاب کی مثال ہے اور سلب کی مثال جیسے لا شئ من الحجر بانسان بالضرورۃ۔اور مشروطہ عامہ میں جہت ہوتی ہے ضرورت وصفی کی۔

مشروطہ عامہ کی تعریف:

پس مشروطہ عامہ کی تعریف یہ ہوگی کہ مشروطہ عامہ وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے کہ جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کا سلب موضوع کے لئے بالضرورت ہو جب تک کہ ذات موضوع متصف ہو وصف عنوانی کے ساتھ ایجاب کی مثال: کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا اور سلب کی مثال لا شئ من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا اور وقتیہ مطلقہ میں جہت ہوتی ہے ضرورت وقتی کی۔

وقتیہ مطلقہ کی تعریف:

اور وقتیہ مطلقہ کی تعریف یہ ہے کہ وقتیہ مطلقہ وہ قضیہ بسیطہ ہے جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کا سلب موضوع سے بالضرورت ہو وقت معین میں ایجاب کی مثال جیسے ہم کہیں کل قمر منخسف بالضرورۃ وقت الحیلولۃ اور سلب کی مثال جیسے لا شئ من القمر بمنخسف بالضرورۃ وقت

التربیع، اور منتشرہ مطلقہ میں جہت ہوتی ہے ضرورت انتشاری کی۔

منتشرہ مطلقہ کی تعریف:

اورتعریف اس کی یہ ہوگی کہ منتشرہ مطلقہ وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کا سلب موضوع سے ہو بالضرورت وقت غیر معین میں ایجاب کی مثال جیسا کہ ہم کہیں **کل انسان متنفس بالضرورۃ وقتاً ما** اورسلب کی مثال **لاشئ من الانسان بمتنفس بالضرورۃ وقتا ما** اوردائمہ مطلقہ اورعرفیہ عامہ ان دونوں میں جہت ہوتی ہے دوام کی، دائمہ مطلقہ میں تو ہوتی ہے دوام ذاتی کی اورعرفیہ عامہ میں جہت ہوتی ہے دوام وصفی کی۔

دائمہ مطلقہ کی تعریف:

دائمہ مطلقہ کی تعریف یہ ہوئی کہ دائمہ مطلقہ وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کا سلب موضوع سے بالدوام ہو جب تک کہ ذات موضوع موجود ہو ایجاب کی مثال کی **کل فلک متحرک بالدوام** اور سلب کی مثال **لا شئ من الفلک بساکن بالدوام**۔

عرفیہ عامہ کی تعریف:

اورعرفیہ عامہ کی تعریف یہ ہوئی کہ عرفیہ عامہ وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے کہ جس

میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کا سلب موضوع سے ہو۔ بالدوام جب تک کہ ذات موضوع متصف ہو وصف عنوانی کے ساتھ ایجاب کی مثال **کل کاتب متحرک الاسابع بالدوام مادام کاتباً** اورسلب کی مثال **لا شئ من الکاتب بساکن الاصابع بالدوام ما دام کاتباً**۔ اور مطلقہ عامہ میں جہت ہوتی ہے فعلیۃ کی اور ممکنہ عامہ میں جہت ہوتی ہے امکان کی۔

مطلقہ عامہ کی تعریف:

پس مطلقہ عامہ کی تعریف یہ ہوئی کہ مطلقہ عامہ وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کا سلب موضوع سے بالفعل ہو یعنی تینوں زمانوں میں سے ایک زمانہ میں۔ ایجاب کی مثال **کل انسان ضاحک بالفعل** اورسلب کی مثال **لا شئ من الانسان بضاحک بالفعل**۔

ممکنہ عامہ کی تعریف:

اور ممکنہ عامہ کی تعریف یہ ہوئی کہ ممکنہ عامہ وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے کہ جس میں ضرورت کا سلب ہو جانب مخالف سے جیسے **کل انسان کاتب بالامکان العام**۔ یعنی ہر انسان کاتب ہے بالامکان العام اس میں ضرورت کا سلب کیجئے جانب مخالف سے اور ترجمہ یہ ہوگا کہ ہر انسان کا کاتب نہ ہونا ضروری نہیں۔

جانب موافق اور مخالف کی وضاحت:

دیکھئے ایک ہوتی ہے جانب موافق اور ایک ہوتی ہے جانب مخالف۔ جانب موافق کہتے ہیں اس جانب کو جو قضیے کے اندر مذکور ہو اور جانب مخالف کہتے ہیں اس جانب کو جو قضیہ کو برعکس کرنے کے بعد نکلتی ہے۔ اگر قضیہ موجبہ ہے تو اس کی جانب موافق ایجاب ہوگی جیسے زید کاتب اور جانب مخالف سلب ہوگی جیسے زید لیس بکاتب اور اگر قضیہ سالبہ ہے تو اس کی جانب موافق سلب ہوگی۔ جیسے زید لیس بکاتب اور اس کی جانب مخالف ایجاب ہوگی جیسے زید کاتب۔

مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ میں وصف عنوانی کا ذکر آیا ہے۔

وصف عنوانی کا تعارف:

وصف عنوانی کہتے ہیں ہر اس لفظ کو جس کے ذریعہ ذات موضوع کی تعبیر کی جائے۔

دوام اور ضرورت میں فرق:

دوام اور ضرورت میں فرق یہ ہے کہ دوام میں جدائی ممکن تو ہوتی ہے پر جدائی ہوتی نہیں۔ اور ضرورت میں ممکن ہی نہیں ہوتی۔ جیسا کہ فلک کے لئے حرکت دائمی ہے، حرکت کا فلک سے جدا ہونا ممکن تو ہے لیکن کبھی جدا ہوتی نہیں۔ اور جیسا کہ انسان کے لئے حیوان کا ہونا ضروری ہے یعنی انسان سے حیوان کبھی جدا نہیں ہوتا۔

جدائیگی ممکن ہی نہیں ہے۔

بسائط کی وجہ تسمیہ کا بیان:

شارح رحمۃ اللہ علیہ بسائط کی وجہ تسمیہ بیان فرما رہے ہیں کہ:

ضروریہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ:

ضروریہ مطلقہ کو ضروریہ مطلقہ کیوں کہتے ہیں۔تو شارحؒ نے فرمایا کہ ضروریہ مطلقہ کو ضروریہ تو اس وجہ سے کہتے ہیں کیونکہ اس میں حکم ہوتا ہے ضرورت کا اور مطلقہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مطلق مشتق ہے اطلاق سے اور اطلاق کے معنی آتے ہیں چھوڑ دینے کے تو چونکہ اس میں وصف عنوانی کی قید کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔اسی وجہ سے اس کا نام ضروریہ مطلقہ رکھا گیا۔

مشروطہ عامہ کی وجہ تسمیہ:

اور مشروطہ عامہ کا نام مشروطہ تو اس وجہ سے رکھا گیا کہ یہ عام ہوتا ہے مشروطہ خاصہ سے۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ مشروطہ عامہ مشروطہ خاصہ سے عام کیسے ہوتا ہے، تو اس کا

جواب دیا گیا کہ اس میں لا دوام کی قید نہیں ہوتی اور مشروطہ خاصہ میں لا دوام کی قید ہوتی ہے۔ اور جو قید سے خالی ہوتا ہے وہ عام ہوتا ہے اور جس میں قید ہوتی ہے وہ خاص ہو جاتا ہے۔ پس اسی وجہ سے مشروطہ عامہ عام ہے مشروطہ خاصہ سے۔

وقتیہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ:

اور وقتیہ مطلقہ کا نام وقتیہ تو اس وجہ سے رکھا جاتا ہے کیونکہ اس میں حکم ہوا کرتا ہے ضرورت وقتی کا اور مطلقہ اس وجہ سے رکھا گیا کہ اس میں لا دوام کی قید کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

منتشرہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ:

اور منتشرہ مطلقہ کا نام منتشرہ تو اس وجہ سے رکھا گیا کہ اس میں قید ہوتی ہے ضرورت انتشاری کی اور مطلقہ اس وجہ سے رکھا گیا کہ اس میں لا دوام کی قید کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔

دائمہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ:

اور دائمہ مطلقہ کا نام دائمہ اس وجہ سے رکھا گیا کہ اس میں قید ہوتی ہے دوام کی اور مطلقہ اس وجہ سے رکھا گیا کہ اس میں وصف عنوانی کی قید کو چھوڑ دیا گیا۔

عرفیہ عامہ کی وجہ تسمیہ:

اورعرفیہ عامہ کا نام عرفیہ اس وجہ سے رکھتے ہیں کہ جب کل کاتب متحرک الاصابع بولتے ہیں تو اہل عرف اس سے یہی سمجھتے ہیں کاتب کے لئے متحرک الاصابع ہونا جب تک ہی ثابت ہے جب تک کہ وہ کاتب ہو۔ پس اسی وجہ سے اس کا نام عرفیہ رکھا گیا اور عامہ اس وجہ سے رکھتے ہیں کہ یہ عام ہوتا ہے عرفیہ خاصہ سے۔

مطلقہ عامہ کی وجہ تسمیہ:

اور مطلقہ عامہ کا نام مطلقہ اس وجہ سے رکھتے ہیں کہ جب اس قضیہ کو مطلق رکھتے ہوئے بولتے ہیں تو اس سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ یہ تینوں زمانوں میں سے ایک زمانہ میں ضرور ثابت ہوگا۔ اور اس وجہ سے بھی اس کو مطلقہ کہتے ہیں کہ اس میں ضرورت اور دوام کی قید کو چھوڑ دیا جاتا ہے اور عامہ اس وجہ سے رکھا جاتا ہے کہ یہ عام ہوتا ہے وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لادائمہ سے۔

ممکنہ عامہ کی وجہ تسمیہ:

اور ممکنہ عامہ کا نام ممکنہ اس وجہ سے رکھا جاتا ہے کہ اس میں امکان کی قید ہوتی ہے اور عامہ اس وجہ سے رکھا جاتا ہے کہ یہ عام ہوتا ہے ممکنہ خاصہ سے۔

مصنفؒ کا قول:


فهٰذه بسائط۔

ترجمہ: پس یہ بسائط ہیں۔

قوله: فهذه بسائط اى القضايا الثمانية المذكورة من جملة الموجهات بسائط اعلم ان القضايا الموجهة أما بسيطة و هى ما يكون حقيقتها اما ايجابا فقط او سلبا فقط كما مر فى الموجهات الثمانية و أما مركبة و هى التى تكون حقيقتها مركبة من ايجاب و سلب بشرط ان لايكون الجزء الثانى فيها مذكورا بعبارة مستقلة سواء كان فى اللفظ تركيب كقولنا كل انسان ضاحک بالفعل لا دائما فقولنا لا دائما اشارة الى حكم سلبى اى لاشئ من الانسان بضاحک بالفعل او لم يكن فى اللفظ تركيب كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص فانه فى المعنى قضيتان ممكنتان عامتان اى كل انسان كاتب بالامكان العام ولا شئ من الانسان بكاتب بالامكان العام و العبر ة فى الايجاب و السلب حينئذ بالجزء الاول الذى هو اصل القضية و اعلم ان القضية المركبة انما تحصل بتقييد قضية بسيطة بقيد مثل اللادوام واللاضرورة.

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ یہ فرماتے ہیں کہ اب تک جو آٹھ موجہات

گزرے ھیں یہ بسائط ہیں، پھر شارح رحمۃ اللہ علیہ بتلاتے ہیں کہ قضایا موجہہ دوقسم پر ہیں، بسیطہ اور مرکبہ۔ دلیل حصر ماقبل میں گزر چکی ہے۔

مرکبہ کی تعریف:

مرکبہ کی تعریف یہ ہے کہ مرکبہ وہ قضیہ موجہہ ہے جس کا مفہوم ایجاب و سلب سے مرکب ہو اور شرط یہ ہے کہ مرکبہ کا جزء ثانی صراحۃً مذکور نہ ہو برابر ہے کہ لفظوں میں کوئی ترکیب ہو یا نہ ہو۔ ترکیب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کسی لفظ کو جزء اول کے ساتھ مرکب کیا گیا ہوتا کہ اس سے اشارہ ہو جائے جزء ثانی کی طرف۔ یا کوئی لفظ مرکب نہ کیا گیا ہو۔

شارحؒ نے ایک بات اور بیان کی کہ قضیہ مرکبہ کا موجبہ اور سالبہ نام رکھنے میں جزء اول کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اگر جزء اول موجبہ ہے تو اس کا نام موجبہ رکھا جائے گا اور اگر جزء اول سالبہ ہے تو اس مرکبہ کا نام سالبہ رکھا جائے گا خواہ جزء ثانی موجبہ ہو یا سالبہ۔

مصنفؒ کا قول:

﴿وقد تقيد العامتان والوقتيان المطلقتان باللا دوام الذاتي فتسمى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة۔﴾

ترجمہ: اور کبھی مقید کیا جاتا ہے عامتان اور وقتیان مطلقتان کو لا دوام ذاتی

کی قید کے ساتھ۔ پس نام رکھا جائے گا مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ اور وقتیہ اور منتشرہ۔

وقد تقيد العامتان اى المشروطة العامة والعرفية العامة و الوقتيان الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقه قوله باللادوام الذاتى و معنى اللادوام الذاتى هو ان هذه النسبة المذكورة فى القضية ليست دائمة مادام ذات الموضوع موجودة فيكون نقيضها واقعا البتة فى زمان من الازمنة فيكون اشارة الى قضية مطلقة عامة مخالفة للاصل فى الكيف و موافقة فى الكم فافهم. قوله المشروطة الخاصة هى المشروطة العامة المقيد ة باللادوام الذاتى نحو كل كاتب متحرك الاصابع بالضرور ة مادام كاتبا لا دائما اى لا شئ من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل قوله والعرفية الخاصة هى العرفية العامة المقيد ة باللدوام الذاتى كقولنا بالدوام لا شئ من الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتبا لا دائما اى كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل. قوله والوقتية والمنشر ة لما قيدت الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة باللادوام الذاتى حذف من اسميهما لفظ الاطلاق فسميت الاولى وقتية والثانية منتشر ة فالوقتية هى الوقتية المطلقة المقيدة باللادوام الذاتى نحو كل قمر منسخف بالضرورة وقت الحيلولة لا دائما اى لا شئ من القمر بمنخسف بالفعل والمنتشرة هى المنتشرة المطلقة المقيد ة باللادوام الذاتى نحو قولنا لا شئ من الانسان

بمتنفس بالضرورۃ وقتا ما لا دائما ای کل انسان متنفس بالفعل.

مرکبات کا بیان:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ مرکبات کو بیان فرما رہے ہیں اور یہ فرمایا کہ عامتان (مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ) کو لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید کرنے سے مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ بن جاتا ہے۔ اور وقتیتان مطلقتان (وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ) کو لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید کرنے سے وقتیہ اور منتشرہ بن جاتی ہے۔

یہ یاد رکھو کہ مرکبات کو بسائط سے بنایا جاتا ہے یعنی دو بسیطوں سے مل کر مرکبہ بنتا ہے۔

بسائط سے مرکبہ بنانے کا طریقہ:

اور مرکبات کو بسائط سے بنانے کے لئے منطقیوں کے نزدیک چار پرزے ہیں۔ لا دوام ذاتی، لا دوام وصفی، لاضرورۃ ذاتی، لاضرورۃ وصفی۔ ہر ایک پرزے کو آٹھوں بسائط کے ساتھ ملانے سے کل بتیس مرکبات تیار ہوتے ہیں۔ پھر ان بتیس مرکبات کی دو دو قسمیں ہوں گی: موجبہ اور سالبہ۔ تو بتیس کو دو میں ضرب دینے سے کل مرکبات چونسٹھ ہیں لیکن معتبر سات ہیں، لیکن منطقیوں نے کل سات مرکبات کا اعتبار کیا ہے۔ کیونکہ بعض ایسے ہیں کہ اگر ان کے ساتھ کسی پرزے کو ملائیں تو ملانا ہی صحیح نہیں ہوتا۔ اور بعض ایسے ہیں کہ ان کو پرزوں کے ساتھ ملانا تو صحیح ہو جاتا ہے،

لیکن منطقیوں نے ان کا اعتبار نہیں کیا ہے جن کی تفصیل عنقریب آنے والی ہے۔

سات مرکبات کے نام:

مرکبات کل سات ہیں: مشروطہ خاصہ، عرفیہ خاصہ، وقتیہ، منتشرہ، وجودیہ لا ضروریہ، وجودیہ لا دائمہ، ممکنہ خاصہ۔

مشروطہ خاصہ کی تعریف:

مشروطہ خاصہ کی تعریف یہ ہے کہ مشروطہ خاصہ بعینہ مشروطہ عامہ ہے جو مقید ہے لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ اور لا دوام سے اشارہ ہوتا ہے مطلقہ عامہ کی طرف۔ پس مشروطہ خاصہ میں دو بسائط پائے گئے۔ مشروطہ عامہ، مطلقہ عامہ۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ لا دوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ کس طرح ہوتا ہے، تو اس کا جواب دیا گیا کہ لا دوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ لا دوام کا مطلب یہ ہے کہ قضیہ میں جو نسبت مذکور ہے وہ دائمی نہیں ہے۔ جب دائمی نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں ہوگی۔ یعنی بالفعل ہوگی اور بالفعل ہونا پایا جاتا ہے مطلقہ عامہ میں۔ پس اسی وجہ سے لا دوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ مشروطہ خاصہ کی مثال جیسے کل کاتب

متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتباً لا دائماً ای لا شئ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل۔

دائماً سے اشارہ ہوتا ہے مطلقہ عامہ کی طرف:

دائماً سے اشارہ ہوتا ہے مطلقہ عامہ کی طرف تو مطلقہ عامہ اصل قضیہ کے کیف میں مخالف اور کم میں موافق ہونا چاہیئے۔ کیف میں مخالف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ موجبہ ہے تو دوسرا قضیہ جو لا دوام سے نکلتا ہے سالبہ ہونا چاہیئے۔ اور اگر اصل سالبہ ہے تو دوسرا موجبہ ہونا چاہیئے۔ اور کم میں موافق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اصل قضیہ اگر کلیہ ہے تو دوسرا بھی کلیہ رہے اور اگر اصل جزئیہ ہے تو دوسرا بھی جزئیہ رہے۔ جیسا کہ مثال مذکور میں اور عرفیہ خاصہ بعینہ عرفیہ عامہ ہے جو مقید ہے لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ۔ تو اس میں بھی دو بسائط پائے گئے، ایک عرفیہ عامہ اور ایک مطلقہ عامہ، جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالدوام ما دام کاتباً لا دائماً ای لا شئ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل۔

اور وقتیہ بعینہ وقتیہ مطلقہ ہے جو مقید ہے لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ تو وقتیہ کے اندر بھی دو بسائط پائے گئے۔ ایک وقتیہ مطلقہ اور ایک مطلقہ عامہ، اس کی مثال کل قمر منخسف بالضرورۃ وقت الحیلولۃ لا دائماً ای لا شئ من القمر بمنخسف بالفعل۔ اور منتشرہ بعینہ وہ وقتیہ منتشرہ ہے جو مقید ہے لا دوام کی قید کے ساتھ تو اس میں بھی دو بسائط (منتشرہ مطلقہ اور مطلقہ عامہ) پائے گئے۔ جیسے کل

انسان متنفس بالضرورة وقتاً ما لا دائما ای لا شئ من الانسان بمتنفس بالفعل۔

شارح کی ایک ضروری وضاحت:

شارح نے یہ بھی بتلایا کہ وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کو جب لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید کرتے ہیں تو ان دونوں کے ناموں سے مطلقہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ مطلقہ تو نام اس وقت رکھا گیا تھا جبکہ یہ لا دوام کی قید کے ساتھ مقید نہیں تھے۔ اب تو یہ لا دوام کی قید کے ساتھ مقید ہو گئے۔ اسی وجہ سے ان دونوں کا نام اب صرف وقتیہ اور صرف منتشرہ رکھا گیا۔ تو دیکھئے ہم نے عامتان اور وقتیتان مطلقتان کو لا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید کر دیا۔ تو خاصتان اور وقتیتان بن گئی۔ ابھی تین پرزے (یعنی لا دوام وصفی اور لاضرورت ذاتی اور لا ضرورت وصفی) باقی رہے۔ اگر ان چاروں (یعنی عامتان اور وقتیتان مطلقتان) کو ان تینوں پرزوں کے ساتھ ملائیں تو بعض کو تو ملانا ہی صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا ملانا تو صحیح ہو جاتا ہے، لیکن منطقیوں نے ان کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ جیسا کہ ہم مشروطہ عامہ کو لائیں لاضرورت ذاتی کے ساتھ تو ملانا تو صحیح ہے اس لئے کہ مشروطہ عامہ میں حکم ہوا کرتا ہے ضرورت وصفی کا اور ہم نے اس کو ملایا لاضرورت ذاتی کے ساتھ تو اجتماع نقیضین لازم نہیں آیا۔ چونکہ ضرورت وصفی اور لاضرورت ذاتی آپس میں۔ ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ ملانا تو صحیح ہے لیکن منطقیوں نے اس کا

اعتبار نہیں کیا۔ اور ہم نے اسی مشروطہ عامہ کو ملایا لا دوام وصفی لاضرورت وصفی کے ساتھ تو اجتماع نقیضین لازم آ گیا۔ اس لئے کہ مشروطہ عامہ میں ضرورت وصفی کا حکم ہوتا ہے اور لاضرورت وصفی اور لا دوام وصفی اس (ضرورت وصفی) کی نقیض ہے۔ پس معلوم ہوا کہ ان کا ملانا ہی صحیح نہیں ہے۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ لا دوام وصفی ضرورت وصفی کی نقیض کیسے ہے؟ تو جواب دیا گیا کہ ضرورت اور دوام دونوں ایک ہی ہیں فرق اتنا ہے کہ دوام میں تو جدائی ممکن ہوتی ہے ضرورت میں نہیں۔ پس جس طرح ضرورت وصفی کی نقیض لاضرورت وصفی ہوگئی، اسی طرح لا دوام وصفی بھی اس کی نقیض ہوگئی۔ اور اگر عرفیہ عامہ کو ملایا جائے لاضرورت ذاتی کے ساتھ تو ملانا تو صحیح ہوتا ہے۔ اس لئے کہ عرفیہ عامہ میں حکم ہوا کرتا ہے دوام وصفی کا اور دوام وصفی اور لاضرورت ذاتی دونوں آپس میں ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہیں۔ پس اجتماع نقیضین لازم نہیں آیا۔ پس معلوم ہوا کہ ملانا تو صحیح ہے لیکن منطقیوں نے اس کا اعتبار نہیں کیا۔

اور اگر عرفیہ عامہ کو ملایا جائے لاضرورت وصفی کے ساتھ تو ملانا تو صحیح ہو جاتا ہے، اس لئے کہ دوام وصفی نقیض نہیں ہے لاضرورت وصفی کی۔ کیونکہ لاضرورت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو نسبت قضیہ میں مذکور ہے ضروری نہیں بلکہ دائمی ہے۔ جیسا کہ حرکت فلک کے لئے دائمی ہے، یعنی فلک کے لئے حرکت ضروری نہیں بلکہ جدا بھی ہو سکتی ہے۔ تو

جب لاضرورت کا مطلب یہ ہوا کہ ضروری نہیں بلکہ دائمی ہے اور عرفیہ عامہ میں دوام وصفی کی قید ہوتی ہے۔ پس ظاہر ہو گیا کہ دوام وصفی کو لاضرورت وصفی کے ساتھ ملانے میں اجتماع نقیضین لازم نہیں آیا۔ لیکن منطقیوں نے اس کا اعتبار نہیں کیا۔ اور عرفیہ عامہ کو لادوام وصفی کے ساتھ ملانے میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے، جیسا کہ ظاہر ہے۔ اب رہے وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ تو وقتیہ مطلقہ میں حکم ہوا کرتا ہے ضرورت وصفی کا۔ اور منتشرہ مطلقہ میں ضرورت انتشاری کا اور ہم نے ان دونوں کو ملایا لاضرورت ذاتی کے ساتھ یا لاضرورت وصفی کے ساتھ یا لادوام وصفی کے ساتھ تو ان تینوں پرزوں کو ضرورت وقتی اور انتشاری کے ساتھ ملانے میں اجتماع نقیضین لازم نہیں آتا۔ پس معلوم ہوا کہ ان دونوں (وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ) کا ان تینوں پرزوں کے ساتھ ملانا تو صحیح ہے، لیکن منطقیوں نے ان کا بھی اعتبار نہیں کیا ہے۔ البتہ اگر ان چاروں قضیوں (یعنی مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ) کو لادوام ذاتی کے ساتھ ملائیں تو ان چاروں قضیوں میں جو قیودات ہیں وہ سب لادوام ذاتی کی نقیض نہیں ہیں۔ پس انکا ملانا بھی صحیح اور منطقیوں کے یہاں معتبر بھی ہیں۔ تو سولہ میں کل تین غیر صحیح ہیں اور چار صحیح معتبر ہیں، اور نو صحیح غیر معتبر ہیں جیسا کہ اس نقشہ میں موجود ہے۔

نمبر شمار	قضایا	لاضرورت ذاتی	لاضرورت وصفی	لادوام ذاتی	لادوام وصفی
۱	مشروطہ عامہ	صحیح رغیر معتبر	غیر صحیح	صحیح/معتبر	غیر صحیح
۲	عرفیہ عامہ	// //	صحیح رغیر معتبر	// //	//
۳	وقتیہ مطلقہ	// //	// //	// //	صحیح رغیر معتبر
۴	منتشرۃ مطلقہ	// //	// //	// //	// //

مصنفؒ کا قول:

﴿وقد تقيد المطلقة العامه باللاضرورة الذاتية فتسمى الوجودية اللاضرورية او باللا دوام الذاتى فتسمى الوجودية اللا دائمه۔﴾

ترجمه: اور کبھی مقید ہوتا ہے مطلقہ عامہ لاضرورت ذاتی کے ساتھ۔ پس نام رکھا جاتا ہے وجودیہ لاضروریہ یا لا دوام ذاتی کے ساتھ پس نام رکھا جاتا ہے وجودیہ لا دائمہ۔

قوله: باللاضرور ة الذاتية معنى اللاضرورة الذاتية ان هذه النسبة المذكورة فى القضية ليست ضرورية ما دام ذات الموضوع موجودة فيكون هذا حكما بامكان نقيضهما لان الامكان هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل كما مر فيكون مفاد اللاضرورة الذاتية ممكنة عامة مخالفة للاصل فى الكيف. قوله الوجودية اللاضرورية لان معنى المطلقة العامة هو فعلية النسبة و وجودها فى وقت من الاوقات ولاشتمالها على اللاضرورة فالوجودية اللاضرورية هى المطلقة العامة المقيدة باللاضرورة الذاتية نحو كل انسان متنفس بالفعل لا بالضرورة اى لا شئ من الانسان بمتنفس بالامكان العام فهى مركبة من المطلقة العامة والممكنة العامة احدهما موجبة والاخرى سالبة. قوله او باللادوام الذاتى انما قيد اللادوام بالذاتى

لان تقييد العامتين باللادوام الوصفى غير صحيح ضرورة تنافى اللادوام بحسب الوصف مع الدوام بحسب الوصف نعم يمكن تقييد الوقتيتين المطلقتين باللادوام الوصفى ايضا لكن هذا التركيب غير معتبر عندهم و اعلم انه كما يصح تقييد هذه القضايا الاربع باللادوام الذاتى كذلك يصح تقييدها باللاضرورة الذاتية و كذلك يصح تقييدها سوى المشروطة العامة من تلك الجملة بالاضرورة الوصفية فالاحتمالات الحاصلة من ملاحظة كل من تلك القضايا الاربع مع كل من تلك القيود الاربعة ستة عشر ثلثة منها غير صحيحة و اربعة منها صحيحة معتبرة والتسعة الباقية صحيحة غير معتبرة واعلم ايضا انه كما يمكن تقييد المطلقة العامة باللادوام واللاضرورة الذاتيتين كذالك يمكن تقييدها باللادوام واللاضرورة الوصفيين و هذان ايضا من الاحتمالات الصحيحة الغير المعتبرة و كما يصح تقييد الممكنة العامة باللاضرورة الذاتية يصح تقييدها باللاضرورة الوصفية و كذا باللادوام الذاتى والوصفى لكن هذه المحتملات الثلثة ايضا غير معتبرة عندهم و ينبغى ان يعلم ان التركيب لاينحصر فيما اشرنا اليه بل سيجئ الاشارة الى بعض اٰخر و يمكن تركيبات كثيرة اخرى لم يتعرضوا لها لكن المتفطن بعد التنبه بما ذكرناه يتمكن من استخراج اى قدر شاء. قوله الوجودية اللادائمة هى

المطلقة العامة المقيدة باللادوام الذاتی نحو لا شئ من الانسان بمتنفس بالفعل لا دائما ای كل انسان متنفس بالفعل فهی مركبة من مطلقتين عامتين احدهما موجبة والاخرى سالبة. قوله ايضا كما انه حكم فی الممكنة العامة باللاضرورة عن الجانب المخالف فقد يحكم بلاضرورة الجانب الموافق ايضا فتصير القضية مركبة من ممكنتين عامتين ضرورة أن سلب ضرورة الجانب المخالف هو امكان الطرف الموافق و سلب ضرورة الطرف الموافق هو امكان الطرف المقابل فيكون الحكم فی القضية بامكان الطرف الموافق و امكان الطرف المقابل نحو كل انسان كاتب بالامكان الخاص فان معناه كل انسان كاتب بالامكان العام ولا شئ من الانسان بكاتب بالامكان العام.

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اگر مطلقہ عامہ کولاضرورت ذاتی یالا دوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید کردیں تو وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لا دائمہ بن جاتا ہے۔

وجودیہ لاضروریہ کی تعریف:

پس وجودیہ لاضروریہ کی تعریف یہ ہوئی کہ وجودیہ لاضروریہ بعینہ مطلقہ عامہ ہے جو مقید ہوتا ہے لاضرورت کی قید کے ساتھ اور لاضرورت سے اشارہ ہوتا ہے ممکنہ عامہ کی طرف۔ پس وجودیہ لاضروریہ کی تعریف میں دو بسائط پائے گئے۔ ایک مطلقہ

عامہ اور ایک ممکنہ عامہ۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

شبہ ہوتا ہے کہ لاضرورت سے ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ کس طرح ہوتا ہے؟ تو جواب دیا گیا کہ لاضرورت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ قضیہ میں جو نسبت مذکور ہے وہ ضروری نہیں۔ یعنی لاضرورت کے معنی سلب ضرورت کے ہیں اور سلب ضرورت ہوتا ہے ممکنہ عامہ میں۔ پس اسی وجہ سے لاضرورت سے ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ وجودیہ لاضروریہ کی مثال جیسے **کل انسان ضاحک بالفعل لا بالضرورۃ ای لا شئ من الانسان بضاحک بالامکان العام**۔

وجودیہ لا دائمہ کی تعریف:

اور وجودیہ لا دائمہ کی تعریف یہ ہوئی کہ وجودیہ لا دائمہ بعینہ مطلقہ عامہ ہے جو مقید ہے لا دوام کی قید کے ساتھ۔ اس کے اندر دو بسائط پائے گئے اور وہ دونوں مطلقہ عامہ ہیں، اس کی مثال **کل انسان متنفس بالفعل لا دائماً ای لا شئ من الانسان بمتنفس بالفعل**۔

مصنفؒ کا قول:

وقد تقید الممکنۃ العامۃ باللاضرورۃ من الجانب الموافق ایضاً فتسمی الممکنۃ الخاصۃ و ھذہ

مـر كبـات۔ لان الـلا دوام اشار ة الـى مـطـلقة عامة واللاضرور ة الـى مـمكنة عامة مخالفتى الكيفية و موافقتى الكمية۔ لما قيد بهما۔ ﴾

تـرجمه: اور کبھی مقید کیا جاتا ہے ممکنہ عامہ کولاضرورت کے ساتھ جانب موافق سے بھی، پس نام رکھا جاتا ہے اس کا ممکنہ خاصہ اور یہ مرکبات ہیں۔اس لئے کہ لا دوام سے اشارہ ہے مطلقہ عامہ کی طرف اور لاضرورت سے ممکنہ عامہ کی طرف۔ مخالف ہوں وہ دونوں کیف میں اور موافق ہوں کم میں، اس قضیے کے جو مقید کیا گیا ہے ان دونوں (یعنی لاضرورت اور لا دوام) کے ساتھ۔

قوله: و هذه مر كبات اى هذه القضايا السبع المذكورة و هى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة والوقتية و المنتشرة والوجودية الـلاضـرورية والوجودية اللادائمة والممكنة الخاصة. قوله مخالفتى الـكيـفية اى فـى الايجاب والسلب وقد مرَّ بيان ذلک فى بيان معنى اللادوام واللاضرور ة واما الـموافقة فى الكمية اى الكلية والجزئية فلان الموضوع فى القضية المركبة امر واحد قد حكم عليه بحكمين مختلفين بالايجاب والسلب فان كان فى الجزء الاول على كل افراد كـان فى الجزء الثانى ايضاً على كلها و ان كان على بعض الافراد فى الاول هـكـذا فـى الثـمـانـى قوله لما قيد بهما اى القضية اللتى قيدت

بهما اى بألادوام والاضرورة يعنى اصل القضية.

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ بیان فرمارہے ہیں کہ اگر ممکنہ عامہ کو جانب موافق کی ضرورت کے سلب کے ساتھ بھی مقید کر دیا جائے تو وہ ممکنہ خاصہ بن جاتا ہے۔

مصنفؒ نے ایضاً کا لفظ فرمایا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ ممکنہ عامہ میں جانب مخالف سے ضرورت کا سلب تو پہلے ہی سے ہوتا ہے، لیکن اگر جانب موافق سے بھی ضرورت کا سلب کر دیں تو ممکنہ خاصہ بن جائے گا۔ تو ممکنہ خاصہ میں دو بسائط (یعنی دو ممکنہ عامہ) پائے گئے۔

ممکنہ خاصہ کی تعریف:

اب ممکنہ خاصہ کی تعریف یہ ہوئی کہ ممکنہ خاصہ وہ موجہہ مرکبہ ہے جس میں سلب ضرورت ہو جانبین (جانب موافق اور جانب مخالف) سے۔

اس کے اندر دو ممکنہ عامہ اس وجہ سے پائے گئے کہ جب ہم نے ضرورت کا سلب کیا جانب سلب سے تو امکان پایا گیا جانب ایجاب میں اور جب سلب ضرورت کریں جانب ایجاب سے تو امکان پایا گیا جانب سلب میں، تو دونوں جانب میں امکان پایا گیا تو دو ممکنہ عامہ اس کے اندر پائے گئے۔

ایک ضروری وضاحت:

آگے چل کر شارحؒ بتلاتے ہیں کہ جس قضیہ کو لادوام اور لاضرورت کی قید کے

ساتھ مقید کیا ہے تو دوسرا قضیہ اس کے کیف میں مخالف اور کم میں موافق ہونا چاہئے۔

کیف میں مخالف ہونے کا مطلب:

کیف میں مخالف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب وسلب میں مختلف ہونا چاہئے جیسا کہ گزرا۔

کم میں موافق ہونے کا مطلب:

اور کم میں موافق یعنی کلیت و جزئیت میں موافق ہونا چاہئے، یعنی اگر اصل کلیہ ہے تو لا دوام اور لا ضرورت بھی کلیہ ہی ہو۔ اور اگر وہ جزئیہ ہے تو یہ بھی جزئیہ ہی ہو، اس لئے کہ قضیہ مرکبہ میں دونوں قضیوں کا موضوع ایک ہی ہوا کرتا ہے۔ پس اگر پہلے قضیہ میں کل افراد کا حکم ہے تو دوسرے میں بھی کل افراد کا حکم ہو۔ اور اگر پہلے قضیہ میں بعض افراد کا حکم ہے تو دوسرے میں بھی بعض افراد کا حکم ہونا چاہئے۔ جب اس طریقے سے حکم ہوگا تبھی قضیہ مرکبہ کے دونوں قضیوں کا موضوع ایک ہوگا ورنہ نہیں۔ پس اسی وجہ سے کلیہ و جزئیہ میں بھی موافقت کی شرط لگائی گئی ہے۔ فافھموا ولا تکونوا من الغافلین۔

فصل: الشرطية متصلة إن حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى او نفيها لزومية إن كان ذلك بعلاقة و إلا فاتفاقية۔

قوله: على تقدير اخرى سواء كانت النسبتان ثبوتيتين او

سلبيتين او مختلفتين فقولنا كلما لم يكن زيد حيوانا لم يكن انسانا متصلة موجبة فالمتصلة ما حكم فيها باتصال النسبتين و السالبة ما حكم فيها بسلب اتصالهما نحو ليس البتة كلما كانت الشمس طالعة كانت الليل موجودة و كذلك اللزومية الموجبة ما حكم فيها بالاتصال بعلاقة والسالبة ما حكم فيها بانه ليس هناك اتصال بعلاقة سواء لم يكن هناك اتصال او كان لكن لا بعلاقة و اما الاتفاقية فهی ما حكم فيهما بمجرد الاتصال او نفيه من غير ان يكون ذلك مستندا الى العلاقة نحو كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق و ليس كلما كان الانسان ناطقا كان الفرس ناهقا فتدبر. قوله بعلاقة و هی امر سببية يستصحب المقدم التالی كعلية طلوع الشمس لوجود النهار فی قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

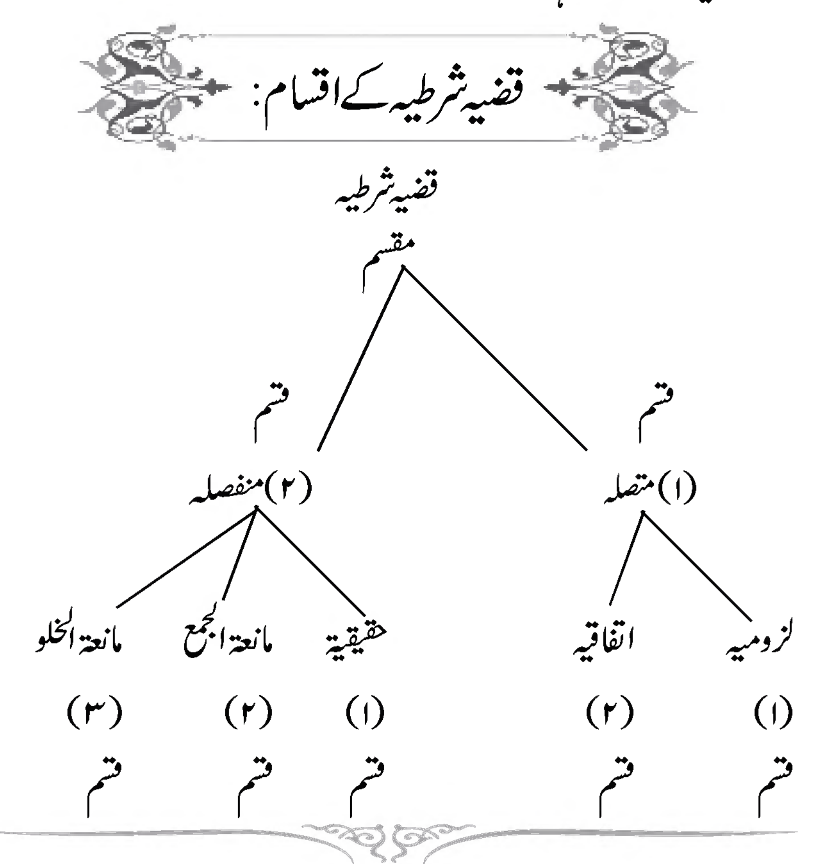
ترجمہ: یہ ایک فصل ہے، قضیہ شرطیہ اگر اس میں ایک نسبت کے ثبوت یا نفی کا حکم لگایا جائے دوسری نسبت کے مان لینے پر تو وہ شرطیہ متصلہ ہے، متصلہ لزومیہ ہے اگر ہو وہ حکم کسی تعلق کی بنیاد پر ورنہ وہ متصلہ اتفاقیہ ہے۔

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ قضیہ حملیہ کے بیان سے فارغ ہو کر قضیہ شرطیہ کو بیان کر رہے ہیں۔

سب سے پہلے آپ قضیہ شرطیہ کی تعریف سمجھ لیں۔

قضیہ شرطیہ کی تعریف:

قضیہ شرطیہ کی مناطقہ نے مختلف انداز میں تعریفیں کی ہیں، سب سے آسان تعریف یہ ہے، قضیہ شرطیہ وہ ہے جو دو قضیوں سے مل کر بنے، یا اس طرح کہیں کہ قضیہ شرطیہ وہ ہے جس میں دو نسبتوں میں اتصال یا انفصال کے ہونے یا نہ ہونے کا حکم لگایا جائے، یہ تو قضیہ شرطیہ کی تعریف ہوئی اب اس کے بعد اس کی تقسیم اس طرح ہوگی جو نقشہ ذیل میں درج ہے:



اس کا خلاصہ یہ ہے کہ قضیہ شرطیہ کی اولاً دو قسمیں ہیں:

(۱) متصلہ (۲) منفصلہ

پھر متصلہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) لزومیہ (۲) اتفاقیہ

اور شرطیہ منفصلہ کی تین قسمیں ہیں:

(۱) منفصلہ حقیقیۃ (۲) منفصلہ مانعۃ الجمع (۳) منفصلہ مانعۃ الخلو

سب سے پہلے شرطیہ متصلہ کی تعریف اور اس کی دو قسمیں لزومیہ، اتفاقیہ کا بیان ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں دو نسبتیں ہیں، اگر ایک نسبت کے مان لینے پر دوسری نسبت کے ثبوت یا نفی کا حکم لگایا گیا ہے تو وہ متصلہ ہے پھر اگر یہ حکم کسی خصوصی تعلق کی وجہ سے ہے تو وہ متصلہ لزومیہ ہے۔ اور اگر کسی تعلق کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اتفاقی ہے تو وہ اتفاقیہ ہے، مثالوں سے اس کی وضاحت، اگر سورج نکلے گا تو دن موجود ہوگا، **إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود** ۔ یہاں طلوع سورج اور وجود نہار میں خصوصی تعلق ہے کیونکہ طلوع شمس علت ہے وجود نہار کے لئے، یہ تو متصلہ لزومیہ موجبہ کی مثال ہوئی۔

اتفاقیہ کی مثال: **إن كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق**، اگر انسان ناطق ہے تو گدھا ناہق ہے۔ دیکھئے یہاں انسان کے ناطق ہونے اور گدھا کے ناہق ہونے کے درمیان کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ دونوں اتفاقاً جمع ہو گئے ہیں۔

علاقہ کی تعریف:

علاقہ اس خصوصی تعلق کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے مقدم تالی کو مستلزم ہو اور

ساتھ ہونے کو چاہتا ہو۔

اس تعلق کی چار قسمیں ہیں:

(۱) مقدم تالی کے لئے علت ہو جیسے: **كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود**، جب بھی سورج نکلا ہوا ہوگا تو دن موجود ہوگا، اس میں مقدم یعنی طلوع شمس علت ہے وجود نہار کے لئے جو تالی ہے۔

(۲) تالی علت ہو مقدم کے لئے جیسے: **كلما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة**. جب بھی دن موجود ہوگا تو سورج نکلا ہوا ہوگا۔ اس میں تالی یعنی طلوع شمس، مقدم یعنی وجود نہار کی علت ہے۔

(۳) مقدم اور تالی کے لئے کوئی تیسری چیز علت ہو جیسے: **كلما كان النهار موجوداً فالعالم مضئٌ** ۔جب بھی دن موجود ہوگا تو دنیا روشن ہوگی۔ یہاں مقدم یعنی وجود نہار اور تالی یعنی دنیا کا روشن ہونا۔ ان دونوں کی علت ایک تیسری چیز یعنی طلوع شمس ہے۔

علاقۂ تضایف کا تعارف:

(۴) مقدم اور تالی کے درمیان تضایف کا تعلق ہو اور علاقہ تضایف کا مطلب یہ ہے کہ مقدم اور تالی میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو، جیسے ابوت یعنی باپ ہونا اور بنوت یعنی بیٹا ہونا۔ **إن كان زيدٌ ابا لعمر و كان عمرو ابنا له**، اگر زید عمرو کا باپ ہوگا تو عمرو زید کا بیٹا ہوگا، دیکھئے یہاں زید کا باپ

ہونا موقوف ہے اس بات پر کہ عمرو اس کا بیٹا ہو اور عمرو کا بیٹا ہونا موقوف ہے اس بات پر کہ زید اس کا باپ ہو۔ فافہم۔

(نوٹ): جان لینا چاہئے کہ ہر قضیہ یا تو موجبہ ہوگا یا سالبہ، لہٰذا شرطیہ متصلہ لزومیہ بھی یا تو موجبہ ہوگا یا سالبہ۔ اسی طرح شرطیہ متصلہ اتفاقیہ یا تو موجبہ ہوگا یا سالبہ۔ اب تک جو مثالیں ذکر کی گئی ہیں سب موجبہ کی تھیں، اب سالبہ کی مثالیں پیش ہیں:

متصلہ لزومیہ سالبہ کی مثال: **لیس البتة کلما کانت الشمس طالعة فالليل موجود،** ہرگز ایسا نہیں ہوسکتا کہ جب سورج نکلا ہو تو رات موجود ہو، یہاں سورج کے نکلنے کی صورت میں رات کی نفی ہے۔

اور متصلہ اتفاقیہ سالبہ کی مثال: **لیس کلما کان الانسان ناطقا کان الفرس ناهقاً** ۔ جب بھی انسان ناطق ہو تو ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا کہ گھوڑا ناہق ہو، یہاں انسان کے ناطق ہونے اور گھوڑا کے ناہق ہونے کی نفی اتفاقی ہے لزومی نہیں۔

﴿و منفصلة إن حكم فيها بتنافي النسبتين او لا تنافيهما صدقا و كذبا معا و هي الحقيقية او صدقا فقط فمانعة الجمع او كذبا فقط فمانعة الخلو۔﴾

قوله: بتنافي النسبتين سواء كانت النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين فان كان الحكم فيهما بتنافيهما فهي منفصلة موجبة و ان كان بسلب تنا فيهما فهي منفصلة سالبة. **قوله:** وهي

الحقيقة فالمنفصلة الحقيية ما حكم فيها بتنافى النسبتين فى الصدق و الكذب نحو قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا و اما ان يكون هذه العدد فردا او حكم فيها بسلب تنافى النسبتين فى الصدق و الكذب نحو قولنا ليس البتة اما ان يكون هذه العدد زوجا او منقسما بمتساوين والمنفصلة المانعة الجمع ما حكم فيها بتنافى النسبتين او لا تنافيهما فى الصدق فقط نحو هذا الشئ اما ان يكون شجرا و اما ان يكون حجراً و المنفصلة المانعة الخلو ما حكم فيها بتنافى النسبتين او لاتنافيهما فى الكذب فقط نحو اما ان يكون زيد فى البحر و اما ان لايغرق. قوله او صدقا فقط اى لا فى الكذب او مع قطع النظر عن الكذب حتى جاز ان يجتمع النسبتان فى الكذب و ان لايجتمعا و يقال للمعنى الاول مانعة الجمع بالمعنى الاخص والثانى مانعة الجمع بالمعنى الاعم. قوله او كذبا فقط اى لا فى الصدق او مع قطع النظر عنه والاول مانعة الخلو بالمعنى الاخص والثانى بالمعنى الاعم.

ترجمہ: اورشرطیہ منفصلہ ہے اگراس میں دونسبتوں میں باہم جدائی یاعدم جدائی کا حکم لگایا گیا ہوجمع ہونے اور جدا ہونے کے اعتبار سے ایک ساتھ اوریہی منفصلہ حقیقیہ ہے یاصرف جمع ہونے کے اعتبار سے جدائی یاعدم جدائی کا حکم ہےتو وہ منفصلہ مانعۃ الجمع ہے یاصرف جدا ہونے کے اعتبار سے تضاد یاعدم تضاد کا حکم ہےتو مانعۃ الخلو ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ نے قضیہ منفصلہ کی تعریف اور تقسیم کی ہے، پہلے آپ قضیہ منفصلہ کی تعریف سمجھ لیں۔

قضیہ منفصلہ کی تعریف:

قضیہ منفصلہ: وہ قضیہ ہے جس میں دو نسبتوں میں تضاد یا عدم تضاد کا حکم ہو اگر تضاد کا حکم ہے تو وہ منفصلہ موجبہ ہے اور اگر عدم تضاد کا حکم ہے تو وہ منفصلہ سالبہ ہے۔

موجبہ کی مثال:

موجبہ کی مثال یہ عدد مثلاً تین یا تو جفت ہے یا طاق اس قضیہ میں جفت اور طاق میں تضاد کا حکم ہے کہ اگر جفت ہے تو طاق نہیں، اگر طاق ہے تو جفت نہیں، جفت کا معنی ہے جوڑ، اور طاق کا معنی ہے، بے جوڑ، یا اس طرح کہیں کہ ابھی دن ہے یا رات تو دیکھئے دن اور رات میں تضاد ہے، دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے۔ اگر دن ہے تو رات نہیں، اگر رات ہے تو دن نہیں۔

سالبہ کی مثال:

ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا کہ یہ عدد مثلاً چھ کا یا تو جفت ہو یا مساوی تقسیم ہونے والا ہو، یہاں جفت اور مساوی تقسیم ہونے میں تضاد نہیں، لہٰذا چھ کا عدد جفت بھی ہے اور مساوی تقسیم ہونے والا بھی ہے، لہٰذا ان دو باتوں کے درمیان حرف تردید نہیں لا سکتے۔

قضیہ منفصلہ کی تقسیم:

یہ تو قضیہ منفصلہ کی تعریف تھی، اب اس کے بعد اس کی تقسیم اس طرح ہوگی۔
قضیہ منفصلہ کی تین قسمیں ہیں:
(۱) منفصلہ حقیقیہ (۲) منفصلہ مانعۃ الجمع (۳) منفصلہ مانعۃ الخلو۔
اب ہر ایک کی تعریف اور مثالیں سمجھ لیں۔

منفصلہ حقیقیہ کی تعریف:

منفصلہ حقیقیہ کی تعریف اور مثال۔

وہ منفصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان تضاد یا عدم تضاد کا حکم صدق اور کذب دونوں میں ہو یعنی دونوں میں اتنی ٹکر کی دشمنی ہو کہ نہ تو دونوں ایک ساتھ جمع ہوں اور نہ ایک ساتھ جدا ہوں اگر مقدم ہے تو تالی نہیں اور اگر تالی ہے تو مقدم نہیں، اگر تضاد کا حکم صدق و کذب دونوں میں ہے تو وہ منفصلہ حقیقیہ موجبہ ہے اور اگر عدم تضاد کا حکم صدق و کذب دونوں میں ہے تو وہ منفصلہ حقیقیہ سالبہ ہے، مثالیں گزر چکی ہیں۔

موجبہ کی مثال:

موجبہ کی مثال یہ عدد جفت ہے یا طاق، کوئی بھی عدد جفت و طاق دونوں ہوں

یا دونوں نہ ہوں ایسا نہیں ہوسکتا بلکہ جفت ہے تو طاق نہیں، طاق ہے تو جفت نہیں۔

سالبہ کی مثال:

یہ عدد مثلاً چار ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا کہ جفت ہو یا مساوی اور برابر برابر تقسیم ہو، یہاں جفت اور مساوی تقسیم ہونے میں کوئی تضاد نہیں، لہٰذا یہ دونوں ایک ساتھ جمع بھی ہوسکتے ہیں اور دونوں ایک ساتھ جدا بھی ہوسکتے ہیں۔

منفصلہ حقیقیہ کی وجہ تسمیہ:

منفصلہ حقیقیہ کی وجہ تسمیہ، یعنی اس کا نام حقیقیہ کیوں رکھا گیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انفصال حقیقی اور حقیقی دشمنی یہ ہے کہ صدق و کذب کسی صورت میں بھی مقدم و تالی کا اجتماع نہ ہو اور یہاں یہ بات پائی جاتی ہے، لہٰذا اس کا نام منفصلہ حقیقیہ رکھا گیا۔

منفصلہ مانعۃ الجمع کی تعریف اور مثال:

مانعۃ الجمع۔ وہ قضیہ منفصلہ ہے جس میں تضاد یا عدم تضاد کا حکم صرف صدق میں ہو کذب میں نہ ہو۔ اگر تضاد کا حکم صرف صدق میں ہے تو وہ مانعۃ الجمع موجبہ ہے، اور اگر عدم تضاد کا حکم صرف صدق میں ہے تو وہ مانعۃ الجمع سالبہ ہے۔

موجبہ کی مثال:

یہ چیز یا تو درخت ہوگی یا پتھر، دیکھئے کوئی چیز یا تو درخت ہوگی یا پتھر، اگر

درخت ہے تو پتھر نہیں، پتھر ہے تو درخت نہیں، یہاں مقدم اور تالی میں تضاد کا حکم صرف اجتماع میں ہے ارتفاع یعنی جدا ہونے میں نہیں ہے۔ چنانچہ ممکن ہے کہ کوئی چیز نہ تو درخت ہو اور نہ پتھر ہو جیسے انسان نہ تو درخت ہے اور نہ پتھر، تو یہاں تضاد صرف صدق یعنی اجتماع میں ہے، کذب یعنی ارتفاع میں تضاد نہیں۔

سالبہ کی مثال:

ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا کہ یہ انسان حیوان ہو یا کالا ہو، اس میں حیوان اور کالا ہونے میں عدم تضاد کا حکم صرف صدق یعنی اجتماع میں ہے کذب یعنی ارتفاع میں نہیں، کیونکہ ایسا ممکن ہے کہ کوئی انسان، حیوان بھی ہو اور کالا بھی ہو۔ اس میں کوئی ٹکراؤ اور تضاد نہیں، البتہ کذب میں عدم تضاد نہیں ہے کیونکہ ایسا نہیں ہوسکتا کوئی انسان نہ حیوان ہو نہ کالا ہو۔ کیونکہ جب وہ انسان ہے تو حیوان ضرور بالضرور ہوگا۔

وجہ تسمیہ:

چونکہ موجبہ میں تضاد صرف صدق یعنی جمع ہونے میں ہے جدا ہونے میں نہیں، اس قضیہ میں مقدم و تالی کا جمع ہونا منع ہے، لہٰذا اسکا نام مانعۃ الجمع رکھا گیا، خلاصہ یہ ہے کہ نام رکھنے میں موجبہ کا اعتبار کیا گیا ہے سالبہ کا نہیں۔

مانعۃ الخلو کی تعریف اور مثال:

مانعۃ الخلو: وہ قضیہ ہے جس میں تضاد یا عدم تضاد کا حکم صرف کذب میں ہو صدق میں نہ ہو۔

اگر تضاد کا حکم ہے تو وہ موجبہ ہے اور عدم تضاد کا حکم ہے تو وہ سالبہ ہے۔

موجبہ کی مثال:

زید یا تو دریا میں ہوگا یا نہ ڈوبے گا، یہاں دونوں میں تضاد صدق میں نہیں کیونکہ دونوں کا اجتماع اور اکٹھا ہونا ممکن ہے کہ زید دریا میں بھی ہو اور نہ ڈوبے کیونکہ وہ تیرنا جانتا ہو یا کشتی پر سوار ہو، البتہ کذب یعنی جدا ہونے میں تضاد ہے ورنہ یہ صورت ہوگی کہ زید دریا میں نہ ہو اور ڈوب جائے۔

سالبہ کی مثال:

ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا کہ یہ چیز انسان ہو یا گھوڑا ہو۔ اس قضیہ میں عدم تضاد کا حکم صرف کذب یعنی نہ پائے جانے میں ہے صدق یعنی پائے جانے میں نہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی چیز نہ انسان ہو اور نہ گھوڑا ہو بلکہ پتھر ہو۔ لیکن انسان اور گھوڑا ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے، اگر انسان ہے تو گھوڑا نہیں، گھوڑا ہے تو انسان نہیں۔

وجہ تسمیہ:

یہاں بھی موجبہ کا خیال کر کے نام رکھا گیا ہے سالبہ کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

اور موجبہ میں دونوں باتیں مرتفع اور ختم ہوں ایسا نہیں ہوسکتا، اور مانعۃ الخلو کا بھی مطلب یہی ہے کہ وہ قضیہ جس کے موجبہ میں دونوں یعنی مقدم اور تالی سے خالی ہونا ممتنع ہو۔

لہٰذا اسی بنیاد پر اس کا نام مانعۃ الخلو رکھا گیا، کیونکہ دونوں سے خالی ہونا ممنوع ہے۔

الحاصل مانعۃ الخلو یہ مانعۃ الجمع کا الٹا ہے، اور منفصلہ حقیقیہ میں مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو دونوں کا اجتماع ہے۔

خلاصہ کلام:

منفصلہ حقیقیہ میں مقدم و تالی میں ایسی کٹر دشمنی ہے کہ نہ ایک ساتھ جمع ہوں گے اور نہ ایک ساتھ جدا ہوں گے۔

مانعۃ الجمع میں کچھ کم دشمنی ہے ایک ساتھ جمع تو نہیں ہوسکتے پر جدا ہوسکتے ہیں۔

مانعۃ الخلو میں بھی دشمنی کچھ کم ہے دونوں ایک ساتھ جدا نہیں ہوسکتے ہاں جمع ہوسکتے ہیں۔

فافھم و تدبر

﴿و كل منهما عنادية إن كان التنافی لذاتی الجزئين و إلا فاتفاقية۔﴾

قوله: لذاتی الجزئين ای ان كان المنافات بين الطرفين ای المقدم و التالی منافاة ناشية عن ذاتيهما فی ای مادة تحقيقا كالمنافاة بين الزوجية و الفردية لا من خصوص المادة كالمنافات بين السواد و الكتابة فی انسان يكون اسود وغير كاتب او يكون كاتبا و غير اسود فالمنافاة بين طرفی هذه المنفصلة واقعة لا لذاتيهما بل بحسب خصوص المادة ان قد يجتمع السواد و الكتابة فی الصدق او فی الكذب فی مادة اخرى فهذه منفصلة حقيقية اتفاقية و تلک منفصلة عنادية .

ترجمہ: اور قضیہ منفصلہ کی ہر ایک قسم عنادیہ ہے، اگر ہو جدائی دو جزؤں کی ذات کی وجہ سے ورنہ تو اتفاقیہ ہے۔

تشریح: اس سے پہلے مصنفؒ نے منفصلہ کی تین قسموں کا بیان کیا تھا، منفصلہ حقیقیہ، منفصلہ مانعۃ الجمع، منفصلہ مانعۃ الخلو۔

منفصلہ کے کل اقسام:

اب یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ منفصلہ کی تین قسمیں ہیں اور پھر ان تینوں کی دو، دو قسمیں ہیں (۱) عنادیہ (۲) اتفاقیہ۔

تو کل ملا کر چھ قسمیں بنتی ہیں جو اس طرح ہیں:

دو منفصلہ حقیقیہ کی۔(۱) عنادیہ (۲) اتفاقیہ

دو منفصلہ مانعۃ الجمع کی (۱) عنادیہ (۲) اتفاقیہ

دو منفصلہ مانعۃ الخلو کی (۱) عنادیہ (۲) اتفاقیہ

کل ملا کر چھ قسمیں ہوتی ہیں۔

(۱) منفصلہ حقیقیہ عنادیہ

(۲) منفصلہ حقیقیہ اتفاقیہ

(۳) منفصلہ مانعۃ الجمع عنادیہ

(۴) منفصلہ مانعۃ الجمع اتفاقیہ

(۵) منفصلہ مانعۃ الخلو عنادیہ

(۶) منفصلہ مانعۃ الخلو اتفاقیہ

عنادیہ کا مطلب یہ ہے کہ مقدم اور تالی میں ٹکراؤ اور تضاد ذات کے اعتبار سے ہو کسی بھی مادہ میں دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، جیسے کسی عدد کا طاق ہونا یا جفت ہونا کہ ان دونوں کے درمیان تضاد ذاتی ہے کسی بھی جگہ یہ دونوں نہ جمع ہو سکتے ہیں اور نہ جدا ہو سکتے ہیں۔ کوئی بھی عدد طاق ہے تو وہ جفت نہیں، جفت ہے تو طاق نہیں۔

اتفاقیہ کا مطلب:

اتفاقیہ کا مطلب یہ ہے کہ مقدم اور تالی کے درمیان تضاد اور ٹکراؤ ذاتی نہ ہو بلکہ اتفاقی ہو یعنی دونوں کی ذات میں تضاد نہ ہو، البتہ اتفاقی بات ہے کہ کسی جگہ یہ دونوں جمع نہیں ہیں ہاں دوسری جگہ جمع ہو سکتے ہیں، جیسے زید عربی جانتا ہے یا انگلش یا

زید کاتب ہے یا شاعر۔

دیکھئے پہلی مثال میں انگلش یا عربی میں تضاد یا ٹکراؤ ذاتی اور فطری نہیں، بلکہ اتفاقی ہے کہ زید صرف ایک زبان جانتا ہے ورنہ بہت سے لوگ عربی اور انگلش دونوں جانتے ہیں اس میں کوئی ٹکراؤ نہیں کہ جو انگلش جانتا ہے وہ عربی نہیں جانتا، یا جو عربی جانتا ہے وہ انگلش نہیں جانتا، بلکہ یہ اتفاقی ہے۔

الحاصل اگر مقدم اور تالی میں ٹکراؤ اور دشمنی فطری اور ذاتی ہو تو وہ عنادیہ ہے، اور اگر فطری اور ذاتی دشمنی نہ ہو بلکہ اتفاقا ہو تو وہ اتفاقیہ ہے۔اس تشریح کے بعد کل چھ اقسام کی مثالیں ترتیب وار ملاحظہ کریں۔

(۱) منفصلہ حقیقیہ عنادیہ کی مثال:

یہ عدد یا تو طاق ہے یا جفت، تو یہاں طاق اور جفت میں دشمنی اور عناد ذاتی اور فطری ہے کبھی بھی یہ دونوں نہ تو جمع ہو سکتے ہیں اور نہ جدا ہو سکتے ہیں بلکہ دونوں میں سے صرف ایک ہی ہوگا طاق ہے تو جفت نہیں، جفت ہے تو طاق نہیں۔

(۲) منفصلہ حقیقیہ اتفاقیہ کی مثال

کوئی شخص کالا ہو اور کاتب نہ ہو تو اس طرح کہیں گے کہ یا تو یہ کالا ہے یا کاتب ہے، دیکھئے یہاں کالا، کاتب، دونوں میں ٹکراؤ ذاتی اور فطری نہیں ہے بلکہ اتفاقی ہے کہ وہ کالا ہے لیکن کاتب نہیں، البتہ ممکن ہے کہ کوئی کالا بھی ہو اور کاتب بھی ہو۔

تو مذکورہ مثال میں کالا، اور کاتب، دونوں کا اجتماع بھی نہیں ہوسکتا اور نہ دونوں کا ارتفاع ہوسکتا ہے، یعنی یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ کالا بھی ہے اور کاتب بھی، اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ کالا بھی نہیں اور کاتب بھی نہیں۔

(۳) منفصلہ مانعۃ الجمع عنادیہ کی مثال:

یہ چیز یا تو شجر ہے یا حجر ہے، یہاں درخت اور پتھر کا اجتماع صدق میں نہیں ہوسکتا یعنی کوئی چیز بیک وقت درخت اور پتھر نہیں ہوسکتی ہے، درخت ہے تو پتھر نہیں، پتھر ہے تو درخت نہیں، تو ان دونوں کا اجتماع نہیں ھوسکتا، البتہ ارتفاع ہوسکتا ہے کہ کوئی نہ تو درخت ہو اور نہ پتھر ہو بلکہ کوئی تیسری چیز ہو جیسے انسان وغیرہ۔

(۴) منفصلہ مانعۃ الجمع اتفاقیہ کی مثال

گورا جاہل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہیں کہ یہ یا تو کالا ہے یا عالم ہے" یہاں دونوں کا اجتماع نہیں ہوسکتا۔ ہاں البتہ دونوں کا ارتفاع یا دونوں کی نفی ہوسکتی ہے، کہ وہ کالا بھی نہیں اور عالم بھی نہیں، کیونکہ مشارالیہ گورا جاہل ہے یہاں کالا، اور عالم میں عناد و ٹکراؤ ذاتی نہیں بلکہ اتفاقی ہے ممکن ہے کہ کوئی کالا بھی ہو اور عالم ہو جیسے کالا عالم۔

(۵) منفصلہ مانعۃ الخلو عنادیہ کی مثال:

جیسے زید یا تو دریا میں ہے یا نہ ڈوبے، یہاں مقدم اور تالی کا اجتماع تو ہوسکتا

ہے لیکن ارتفاع نہیں ہوسکتا، یعنی ایسا ہوسکتا ہے کہ زید دریا میں بھی ہو اور نہ ڈوبے، کیونکہ وہ تیرنا جانتا ہے یا کشتی پر سوار ہے۔ لیکن دونوں کی نفی نہیں ہوسکتی ہے ورنہ یہ ہوگا کہ زید دریا میں نہیں اور ڈوب جائے، یہ ممکن نہیں کیونکہ جب زید دریا میں نہیں تو کیسے ڈوبے گا۔

(٦) منفصلہ مانعۃ الخلو اتفاقیہ کی مثال:

جیسے گورا جاہل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا جائے یہ یا تو سفید ہے یا جاہل ہے، یہاں دونوں باتیں جمع تو ہوسکتی ہیں لیکن دونوں کی نفی نہیں ہوسکتی، لیکن یہ ٹکراؤ خاص مثال گورا جاہل کی وجہ سے ہے اگر مثال بدل جائے تو پھر ٹکراؤ نہیں اور دونوں کی نفی ہوسکتی ہے جیسے کالا عالم ہو تو یہاں سفید اور جاہل دونوں کی نفی ہوگئی۔

فافهم و تدبر

الحاصل عنادیہ میں دشمنی فطری اور ذاتی ہے، اور اتفاقیہ میں ٹکراؤ و دشمنی اتفاقی ہے ذاتی نہیں، صدق کا مطلب ہے دونوں کا اجتماع اور جمع ہونا، کذب کا مطلب ہے دونوں کا ارتفاع یعنی نفی کرنا۔

﴿ ثم الحكم في الشرطيه إن كان على جميع تقادير المقدم فكلية او بعضها مطلقا فجزئية او معينا فشخصية و إلا مهملة۔ ﴾

قوله: ثم الحكم آه كما ان الحملية تنقسم الى محصورة ومهملة

و شخصية و طبعية كذالك الشرطية ايضا سواء كانت متصلة او منفصلة تنقسم الى المحصورة الكلية و الجزئية والمهملة والشخصية ولايعقل الطبعية ههنا. قوله تقادير المقدم كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. قوله: فكلية و سورها فى المتصلة الموجبة كلما ومهما و متى و ما فى معناها و فى المنفصلة دائما و ابدا و نحوهما هذا فى الموجبة و اما السالبة مطلقا فسورها ليس البتة. قوله: او بعضها مطلقا اى بعضا غير معين كقولك قد يكون اذا كان الشئ حيوانا كان انسانا. قوله: فجزئية و سورها فى الموجبة متصلة كانت او منفصلة قد يكون وفى السالبة كذلك قد لا يكون. قوله: فشخصية كقولك ان جئتنى اليوم فاكرمتك. قوله: والا اى و ان لم يكن الحكم على جميع تقادير المقدم ولا على بعضها بان يسكت عن بيان الكلية والبعضية مطلقا فمهلمة نحو اذا كان الشئ انسانا كان حيوانا.

ترجمہ: پھر حکم شرطیہ میں اگر مقدم کی تمام تقدیروں پر ہوتو شرطیہ کلیہ ہے یا بعض غیر معین صورتوں میں ہوتو شرطیہ جزئیہ ہے یا معین صورت میں ہوتو وہ شخصیہ ہے ورنہ تو وہ شرطیہ مہملہ ہے۔

قضیہ شرطیہ کے اقسام اربعہ:

اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ قضیہ حملیہ کی طرح

قضیہ شرطیہ کی بھی چار قسمیں ہیں: (۱) شرطیہ شخصیہ، (۲) شرطیہ محصورہ، (۳) شرطیہ مہملہ، (۴) شرطیہ طبعیہ۔

البتہ قضیہ حملیہ میں تو چاروں اقسام ہیں لیکن قضیہ شرطیہ میں صرف تین اقسام ہیں، شخصیہ، محصورہ، مہملہ۔ قضیہ شرطیہ طبعیہ نہیں ہوتا، کیونکہ قضیہ حملیہ میں یہ ممکن ہے کہ حکم موضوع کی طبیعت اور حقیقت پر ہو لیکن شرطیہ میں بغیر تقادیر کے لحاظ کیے ہوئے صرف طبیعت پر حکم لگانا درست نہیں۔ لہٰذا قضیہ شرطیہ خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ اس میں تین ہی اقسام جاری ہوتی ہیں، شخصیہ، محصورہ، مہملہ، طبعیہ نہیں۔

تفصیل سے قبل یہ جان لیں کہ قضیہ حملیہ میں موضوع اور اس کے افراد کا لحاظ ہوتا ہے اور قضیہ شرطیہ میں مقدم اور اس کی تقادیر یعنی حالات کا لحاظ ہوتا ہے۔

اب اقسام ثلاثہ کی تعریف اور مثالیں دیکھیں:

قضیہ شرطیہ شخصیہ کی تعریف:

(۱) قضیہ شرطیہ شخصیہ، وہ قضیہ ہے جس میں حکم مقدم کی کسی متعین حالت کے اعتبار سے ہو۔ جیسے اگر آج مجھے بکر ملے گا تو اس کو انعام دوں گا، یہاں بکر کے ملنے کی صورت میں انعام کا حکم ہے۔

شرطیہ محصورہ کی تعریف:

(۲) شرطیہ محصورہ:

وہ قضیہ ہے جس میں حکم مقدم کے تمام حالات یا بعض حالات کے اعتبار سے ہوا گر تمام حالات کے اعتبار سے ہو تو وہ کلیہ ہے اور بعض حالات کے اعتبار سے ہو تو جزئیہ ہے، پھر کلیہ اور جزئیہ کی دو دو قسمیں ہیں: (۱) حکم ایجابی (۲) حکم سلبی، تو کل محصورات چار ہو گئے: دو کلیہ میں دو جزئیہ میں۔

وہ اس طرح موجبہ کلیہ، سالبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ جزئیہ، پھر یہ چاروں قسمیں شرطیہ متصلہ اور منفصلہ دونوں کی ہوں گی۔

اس طرح کل آٹھ اقسام ہو جائیں گی۔

چار محصورات متصلہ میں، چار محصورات منفصلہ میں۔

ترتیب وار آٹھوں اقسام کی مثالیں ملاحظہ کریں:

(۱) متصلہ موجبہ کلیہ، مثال: جب جب سورج نکلے گا دن موجود ہوگا۔

(۲) متصلہ سالبہ کلیہ: مثال: ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا کہ جب سورج نکلا ہو تو رات موجود ہو۔

(۳) متصلہ موجبہ جزئیہ، مثال: کبھی جب سورج نکلے گا تو دن موجود ہوگا۔

(۴) متصلہ سالبہ جزئیہ، مثال: کبھی ایسا نہیں ہوگا کہ سورج نکلا ہو تو رات موجود ہو۔

(۵) منفصلہ موجبہ کلیہ، مثال: ہمیشہ یا تو سورج نکلا ہوا ہوگا یا دن موجود نہیں ہوگا۔

(٦) منفصلہ سالبہ کلیہ کی مثال:

ایسا ہر گز نہیں ہوگا کہ یا تو سورج نکلا ہو یا دن موجود ہو۔

(۷) منفصلہ موجبہ جزئیہ کی مثال:

کبھی ایسا ہوگا کہ یا تو سورج نکلا ہو یا دن موجود ہو۔

(۸) منفصلہ سالبہ جزئیہ کی مثال:

کبھی ایسا نہیں ہوگا یا تو سورج نکلا ہوا ہو یا دن موجود ہو۔



(۳) قضیہ شرطیہ مہملہ:

وہ قضیہ ہے جس میں مقدم پر حکم مطلق ہو۔

تمام حالات یا بعض حالات کا کوئی تذکرہ نہ ہو، جیسے جب کوئی چیز انسان ہو تو وہ حیوان ہوگی۔

﴿و طرفا الشرطية فى الاصل قضيتان حمليتان او متصلتان او منفصلتان اومختلفتان إلا انهما خرجتا بزيادة الاتصال و الانفصال عن التمام۔﴾

قوله: فى الاصل اى قبل دخول اداة الاتصال و الانفصال عليهما. قوله حمليتان كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان طرفيها و هما الشمس طالعة والنهار موجود قضيتان حمليتان. قوله: او متصلتان كقولنا كلما ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما

لم يكن النهار موجودا لم يكن الشمس طالعة فان طرفيها وهما قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و قولنا كلما لم يكن النهار موجودا لم يكن الشمس طالعة قضيتان متصلتان. قوله او منفصلتان كقولنا كلما كان دائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا فدائما اما ان يكون العدد منقسما بمتساويين او غير منقسم بهما. قوله او مختلفتان بان يكون احد الطرفين حملية والاخر متصلة او احدهما حملية والآخر منفصلة او احدهما متصلة والأخر منفصلة فالاقسام ستة وعليك باستخراج ما تركناه من الامثلة. قوله عن التمام اى عن ان يصح السكوت عليهما و يحتمل الصدق والكذب مثلا قولنا الشمس طالعة مركب تام خبرى محتمل للصدق والكذب ولا نعنى بالقضية الا هذه فاذا ادخلت عليه اداة الاتصال مثلا و قلت ان كانت الشمس طالعة لم يصح ان يسكت عليه ولم يحتمل الصدق والكذب بل احتجت الى ان تضم اليه قولك فالنهار موجود.

ترجمہ: اورقضیہ شرطیہ کے دونوں جزء (مقدم وتالی) حقیقت میں دو قضیے ہیں، دوحملیے، یا دوشرطیہ متصلہ، یا دوشرطیہ منفصلہ، یا دومختلف، مگر وہ دونوں قضیے حرف اتصال (اِن شرطیہ، فا جزائیہ) اورحرف انفصال (اِما، اَو) کے بڑھنے کی وجہ سے پورا ہونے سے نکل گئے ہیں۔

تشریح: اس سے قبل آپ جان چکے ہیں کہ قضیہ شرطیہ دوقضیوں سے مل

کر بنتا ہے، پہلا قضیہ مقدم اور دوسرا قضیہ تالی کہلاتا ہے۔

مقدم وتالی میں نو احتمالات ہیں:

اب یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ قضیہ شرطیہ کے دونوں جزء یعنی مقدم اور تالی میں نو احتمالات ہیں۔

(۱) مقدم اور تالی دونوں قضیہ حملیہ ہوں جیسے:

إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

دیکھئے یہاں پہلا قضیہ الشّمس طالعۃ ہے، دوسرا قضیہ النہار موجود ہے، اور یہ دونوں قضیہ حملیہ ہیں۔

(۲) مقدم اور تالی دونوں شرطیہ متصلہ ہو۔ جیسے **كلما إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما لم يكن النهار موجودا لم يكن الشمس طالعة۔**

(۳) مقدم اور تالی دونوں قضیہ منفصلہ ہوں۔ جیسے: **كلما كان دائماً أن يكون العدد زوجا أو فرداً فدائماً إما أن يكون العدد منقسما بمتساويين او غير منقسم بهما۔**

(۴) مقدم قضیہ حملیہ، تالی شرطیہ متصلہ، جیسے: **إن كان طلوع الشمس علة لوجود النهار فكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود۔**

(۵) پانچویں صورت چوتھی کے برعکس یعنی مقدم متصلہ ہو اور تالی حملیہ ہو۔ جیسے: **إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فطلوع**

الشمس ملزوم لوجود النهار۔

(٦) مقدم حملیہ ہو اور تالی قضیہ منفصلہ ہو جیسے: إن كان هذا عددا فهو دائما إما زوج أو فرد۔

(٧) ساتویں صورت، چھٹی صورت کے برعکس، یعنی مقدم منفصلہ ہو اور تالی حملیہ ہو۔ جیسے: كلما كان هذا إما زوجا أو فرداً كان هذا عدداً۔

(٨) مقدم متصلہ، تالی منفصلہ، جیسے: إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فدائما إما أن يكون الشمس طالعة و إما ان لايكون النهار موجوداً۔

(٩) نویں صورت آٹھویں صورت کے برعکس یعنی مقدم منفصلہ تالی متصلہ، جیسے: كلما كان دائما إما ان يكون الشمس طالعة و إما ان لايكون النهار موجوداً فكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود۔

الحاصل: قضیہ شرطیہ دو قضیوں سے مل کر بنتا ہے۔ اس کا پہلا جزء مقدم اور دوسرا جزء تالی کہلاتا ہے۔ اور مقدم اور تالی کے اعتبار سے قضیہ شرطیہ کی کل نو اقسام بنتی ہیں جو ماقبل میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہوئے ہیں، لیکن حرف اتصال یعنی ُ اِن شرطیہ، فاء جزائیہ، اور حرف انفصال یعنی ُ اِما، اَو، کے داخل کرنے کے بعد قضیہ شرطیہ دو قضیہ نہیں رہتے بلکہ ایک ہو جاتے ہیں۔

مثال کے طور پر الشمس طالعة، ایک قضیہ حملیہ ہے، النهار موجود، دوسرا قضیہ حملیہ ہے، اب آپ نے اِن شرطیہ اور فا جزائیہ داخل کر کے دونوں قضیوں کو

ملا دیا اور کہا کہ اِن کانت الشّمس طالعۃ فالنہار موجود، تو یہاں دونوں مل کر اب ایک قضیہ ہو گئے کیونکہ اب یہ شرط و جزاء ہیں اور شرط بغیر جزاء کے نامکمل ہے۔

دوسری مثال: ہذا العدد زوج، ایک قضیہ ہے ہذا العدد فرد، دوسرا قضیہ ہے، اب آپ نے حرف انفصال 'اِما' اور 'اَو' کو داخل کیا اور کہا ہذا العدد اِما زوج اَو فرد، یہ ایک قضیہ ہو گیا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ قضیہ شرطیہ دو قضیوں سے مل کر بنتا ہے لیکن حرف اتصال اور حرف انفصال کے داخل کرنے کے بعد وہ ایک قضیہ بن جاتا ہے۔

﴿فصل: التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب اخرى او بالعكس ولا بد من الاختلاف فى الكم و الكيف والجهة والاتحاد فيما عداها۔﴾

ترجمہ: تناقض دو قضیوں کا مخالف ہونا اس حیثیت سے کہ لازم آئے لذاتہ (بلا واسطہ) ہر ایک کے صدق سے دوسرے کا کذب یا عکس کے ساتھ (یعنی ہر ایک کے کذب سے لازم آئے دوسرے کا صدق) اور ضروری ہے اختلاف کا ہونا کم میں اور کیف میں اور جہت میں اور اتحاد کا ہونا ان کے علاوہ میں۔

قوله: اختلاف القضيتين قيد بالقضيتين دون الشيئين أما لان التناقض لايكون بين المفردات على ما قيل و أما لان الكلام فى تناقض

القضايا. قوله: بحيث يلزم لذاته آه خرج بهذا القيد الاختلاف الواقع بين الموجبة و السالبة الجزئيتين فانهما قد تصدقان معا نحو بعض الحيوان انسان و بعضه ليس بانسان فلم يتحقق التناقض بين الجزئيتين. قوله: او بالعكس اى و يلزم من كذب كل من القضيتين صدق الاخرى خرج بهذا القيد الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الكليتين فانهما قد تكذبان معا نحو لا شئ من الحيوان بانسان و كل حيوان انسان فلا يتحقق التناقض بين الكليتين ايضا فقد علم ان القضيتين او كانتا محصورتين يجب اختلافهما فى الكم كما سيصرح المصنف به ايضا. قوله: ولابد من الاختلاف اى يشترط فى التناقض ان يكون احدى القضيتين موجبة والاخرى سالبة ضرورة ان الموجبتين وكذا السالبتين قد تجتمعان فى الصدق والكذب معا ثم ان كان القضيتان محصورتين يجب اختلافهما فى الكم ايضاً كما مر ثم ان كانتا موجهتين يجب اختلافهما فى الجهة فان الضروريتين قد تكذبان معا نحو لا شئ من الانسان بكاتب بالضرورة و كل انسان كاتب بالضرورة والممكنتين قد تصدقان معا كقولنا كل انسان كاتب بالامكان العام ولا شئ من الانسان بكاتب بالامكان العام. قوله: والاتحاد فيما عداها و يشترط فى التناقض اتحاد القضيتين فيما عدا الامور الثلثة المذكورة اعنى الكم والكيف والجهة وقد ضبطوا هذا الاتحاد فى ضمن الاتحاد فى الامور الثمانية قال قائلهم قطعة در تناقض هشت وحدت شرط داں وحدت

موضوع و محمول و مکان. وحدت شرط و اضافت جزء و کل. قوت وفعل ست در آخر زمان.

تشریح: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ قضایا سے فراغت کے بعد احکامات قضایا کو بیان فرمارہے ہیں۔

قضیے کے احکامات:

اور قضیے کے احکامات تین ہیں: تناقض، عکس مستوی، عکس نقیض۔ مگران تینوں میں سے سب سے پہلے تناقض کو بیان فرمارہے ہیں۔اس لئے کہ عکس مستوی اور عکس نقیض کا سمجھنا موقوف ہے تناقض کے سمجھنے پر، اور موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوف پر۔ اسی وجہ سے تناقض کی بحث کو مقدم کیا عکس مستوی اور عکس نقیض کی بحث پر۔

تناقض کی تعریف:

مصنفؒ نے تناقض کی تعریف کی ہے کہ تناقض کہتے ہیں دو قضیوں کا مختلف ہونا ایسے طور پر کہ ان میں سے ایک کا صدق لذاتہ مستلزم ہو دوسرے کے کذب کو اور دوسرے کا صدق لذاتہ مستلزم ہو پہلے کے کذب کو۔

ایک شبہ اور اس کا جواب:

اب شبہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے تناقض کی تعریف میں قضیتین کی قید کیوں

لگائی جبکہ تناقض مفردات میں بھی واقع ہے۔تو جواب اس کا یہ ہے کہ اگرچہ تناقض قضیتین کی طرح مفردات میں بھی واقع ہے مگر چونکہ مقصود بالذات قضایا کے احکام کو بیان کرنا ہے۔اسی وجہ سے تناقض کی تعریف میں قضیتین کی قید کا اضافہ کیا ہے۔

سوال تناقض کی تعریف میں لذاتہ کا اضافہ کیوں کیا؟

شبہ ہوتا ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ نے تناقض کی تعریف میں لذاتہ کا اضافہ کیوں کیا؟ اور اس کا کیا مطلب ہے؟ تو لذاتہ کا مطلب یہ ہے کہ تناقض کے لئے ضروری ہے کہ دو قضیوں میں سے ہر ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو بلا واسطہ مستلزم ہو کسی واسطے کے ساتھ مستلزم نہ ہو۔اگر دو قضیوں میں سے ہر ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مستلزم ہوگا کسی واسطے سے تو اس کا نام تناقض نہیں ہوگا۔جیسے زید انسان کا صدق مستلزم ہے زید لیس بناطق کے کذب کو، مگر بلا واسطہ نہیں بلکہ اس واسطے سے کہ زید لیس بناطق حکم میں ہے زید لیس بانسان کے۔تو جب ہم نے زید کو انسان مان لیا تو وہ کبھی لیس بناطق نہیں ہوسکتا ہے اس لئے کہ اگر لیس بناطق ہو تو اس کا لیس بانسان ہونا لازم آئے گا، چونکہ زید لیس بناطق زید لیس بانسان کے حکم میں ہے تو اگر زید لیس بناطق زید لیس بانسان کے حکم میں نہ ہوتا تو زید انسان کا صدق زید لیس بناطق کے کذب کو مستلزم نہ ہوتا۔اسی طرح زید لیس بناطق کا صدق مستلزم ہے زید انسان کے کذب کو۔اس لئے کہ زید انسان حکم میں ہے زید ناطق کے۔اگر زید انسان زید ناطق کے حکم میں نہ ہوتا تو زید لیس

بناطق کا صدق زید انسان کے کذب کو مستلزم نہ ہوتا۔

پس مصنفؒ نے لذاتہ کی قید تناقض میں ہر ان قضیوں کو نکالنے کے لئے لگائی ہے کہ جن میں ہر ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو بواسطہ مستلزم ہو۔

تناقض کے شرائط کا بیان:

اور تناقض کے لئے تین شرطیں ہیں: اگر قضیہ شخصیہ ہو تو ان دونوں قضیوں کا جن میں تناقض واقع ہے کیف (یعنی ایجاب وسلب) کے لحاظ سے مختلف ہو۔ اور اگر قضیہ محصورہ ہو تو ان دونوں قضیوں میں جن میں تناقض واقع ہے کیف کے ساتھ ساتھ کم کے (یعنی کلیۃ و جزئیہ) کے لحاظ سے بھی اختلاف ہونا ضروری ہے۔ اس لئے کہ اگر دونوں محصورہ جزئیہ ہوں گے تو بعض جگہوں میں دونوں کے دونوں صادق ہوجاتے ہیں جیسے **بعض الحیوان انسان** اور **بعض الحیوان لیس بانسان** اور اگر دونوں کلیات ہوں تو دونوں کے دونوں کاذب ہوجاویں گے، جیسے **لا شیٔ من الحیوان بانسان** ۔اور **کل حیوان انسان** ۔دراں حالیکہ تناقض کے لئے ضروری تھا کہ ان میں سے ہر ایک کا صدق مستلزم ہو دوسرے کے کذب کو۔ پس اسی وجہ سے محصورتین کے درمیان تناقض کے لئے اختلاف بالکیف کے ساتھ ساتھ اختلاف فی الکم کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اور اگر وہ دو قضیے کہ جن میں تناقض واقع ہے اگر موجہ ہوں تو اختلاف فی الکیف اور کم کے ساتھ ساتھ اختلاف فی الجہت کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اس لئے کہ اگر دونوں کے دونوں قضیے موجہ ضروریہ ہوں تو کبھی کبھی

کاذب ہوجاتے ہیں، جیسے لا شئ من الانسان بکاتب بالضرورۃ و بعض الانسان کاتب بالضرورۃ ۔دراں حالیکہ تناقض کے لئے قضیتین میں سے ہرایک کے صدق کا دوسرے کے کذب کو مستلزم ہونا ضروری تھا۔پس اسی وجہ سے موجہتین کے درمیان تناقض کے لئے اختلاف فی الکیف اور کم کے ساتھ ساتھ اختلاف فی الجہت کا ہونا بھی ضروری ہے۔تو یہ تینوں شرطیں تناقض کے لئے دوقضیوں کے درمیان اختلاف کے اعتبار سے ہوا۔

وحدات ثمانیہ کا بیان:

اوران تین چیزوں کے اختلاف کے ماسوا میں تناقض کے لئے اتحاد کا ہونا ضروری ہے۔ جو آٹھ ہیں جن کی تعبیر وحدات ثمانیہ سے کیا کرتے ہیں، جن کو کسی شاعر نے اپنے شعر میں جمع کیا ہے۔

در تناقض ہشت وحدت شرط داں
وحدت موضوع ومحمول و مکاں
وحدت شرط و اضافت جزء و کل
قوت و فعل است در آخر زماں

مثالیں مرقات میں مذکور ہیں، ملاحظہ فرمائیے۔

پس ان آٹھ شرطوں میں جس کا ذکر شعر کے ماتحت ہوا تناقض کے پائے جانے کے لئے اتحاد کا ہونا ضروی ہے، اور اگر ان میں سے کسی ایک بات میں بھی

اتحاد نہیں ہوگا تو تناقض کا تحقق نہیں ہوگا، اس لئے کہ ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مستلزم نہیں ہوگا۔

قوله فالنقيض للضرورية الممكنة العامة و للدائمة المطلقة العامة و للمشروطة العامة الحينية الممكنة و للعرفية العامة الحينية المطلقة۔

قوله: فالنقيض للضرورية اعلم ان نقيض كل شئ رفعه فنقيض القضية التى حكم فيها بضرورية الايجاب اوالسلب هو قضية حكم فيها بسلب تلك الضرورة و سلب كل ضرورة هو عين امكان الطرف المقابل فنقيض ضرورة الايجاب امكان السلب و نقيض ضرورة السلب امكان الايجاب و نقيض الدوام هو سلب الدوام وقد عرفت انه يلزمه فعلية الطرف المقابل فرفع دوام الايجاب يلزمه فعلية السلب و رفع دوام السلب يلزمه فعلية الايجاب فالممكنة العامة نقيض صريح للضرورة المطلقة و المطلقة العامة لازمة لنقيض الدائمة المطلقة ولما لم يكن لنقيضها الصريح وهو اللادوام مفهوم محصل معتبر بين القضايا المتداولة المتعارفة قالوا نقيض الدائمة هوالمطلقة العامة ثم اعلم ان نسبة الحينية الممكنة الى المشروطة

العامة كنسبة الممكنة العامة الى الضرورية فان الحينية الممكنة هى التى حكم فيها بسلب الضرورة الوصفية اى الضرورة مادام الوصف عن الجانب المخالف فتكون نقيضاً صريحاً لما حكم فيها بضرورة الجانب الموافق بحسب الوصف فقولنا بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتباً نقيضه ليس بعض الكاتب بمتحرك الاصابع حين هو كاتب بالامكان ونسبة الحينية المطلقة و هى قضية حكم فيها بفعلية النسبة حين اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى فى العرفية العامة كنسبة المطلقة العامة الى الدائمة و ذلك لان الحكم فى العرفية العامة بدوام النسبة ما دام ذات الموضوع متصفة بالوصف العنوانى فنقيضها الصريح هو سلب ذالك الدوام ويلزمه و قوع الطرف المقابل فى بعض اوقات الوصف العنوانى وهذا معنى الحينية المطلقة المخالفة للعرفية العامة فى الكيف فنقيض قولنا بالدوام كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا قولنا ليس بعض الكاتب بمتحرك الاصابع حين هو كاتب بالفعل والمصنف لم يتعرض لبيان نقيض الوقتية والمنتشرة المطلقتين من البسائط اذ لايتعلق بذلك غرض فيما سياتى من مباحث العكوس والاقيسة بخلاف باقى البسائط فتامل.

تشریح: موجہات کی نقیض کا بیان:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ موجہات کی نقیض کو بالتفصیل بیان فرمارہے ہیں، مگر محصورات کی نقائض کو بیان نہیں فرمایا، اس لئے کہ محصورات کی نقائض کا نکالنا انتہائی آسان ہے اور موجہات کی نقائض کا معلوم کرنا چونکہ دشوار تھا اسی وجہ سے مصنفؒ نے موجہات کی نقائض کو بالتفصیل بیان کرنا شروع کیا۔

موجہات کے اقسام:

موجہات کی دو قسمیں ہیں: بسائط، اور مرکبات۔ اور بسائط کی نقائض کے معلوم کرنے کا اور طریقہ ہے۔

بسائط کے نقائض کا بیان:

تو پہلے مصنفؒ بسائط کی نقائض کو بیان فرمارہے ہیں۔ اور یہ بات تو ہر شخص کو معلوم ہی ہے کہ موجہات میں تناقض کے پائے جانے کے لئے کم وکیف کے ساتھ ساتھ جہت کے اعتبار سے بھی اختلاف کا ہونا ضروری ہے۔ پس مصنفؒ نے بیان فرمایا کہ:

ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے:

ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے۔ ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے

کیوں؟ اس لئے کہ ضروریہ مطلقہ حکم ہوا کرتا ہے ضرورت ذاتی کا، پس اس کی نقیض اسی قضیہ کو قرار دے سکتے ہیں کہ جس میں اس کے خلاف (ضرورت ذاتی) رفع ہو، ضرورت ذاتی نہ ہو۔ اور وہ ممکنہ عامہ ہے، اس لئے کہ اس میں سلب ضرورت ذاتی ہوا کرتا ہے جانب مخالف سے۔

پس ضرورت ذاتی کا ایجاب یعنی (ضروریہ مطلقہ موجبہ) کی نقیض اس کے طرف مقابل کا امکان ہوگا۔ اور وہ ممکنہ عامہ سالبہ ہے۔ اور اسی طرح ضرورت ذاتی کا سلب (ضروریہ مطلقہ سالبہ) کی نقیض اس کے طرف مقابل کا امکان ہوگا۔ یعنی (ممکنہ موجبہ ہوگا)۔

دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے:

اور دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ۔ اسی طرح دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے، اس لئے کہ دائمہ مطلقہ میں لا دوام ذاتی کا حکم ہوا کرتا ہے۔ پس اس کی نقیض اسی قضیہ کو قرار دے سکتے ہیں کہ جس میں سلب دوام ذاتی ہو، مگر سلب دوام ذاتی کے لئے مناطقہ کے یہاں کوئی قضیہ مستعمل نہیں۔ لیکن فعلیت کے لئے لازم ہے سلب دوام۔ پس اسی وجہ سے دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ کو قرار دیا گیا ہے۔ پس ماقبل کے بیان سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ نقیض صریحی ہے۔ اس لئے کہ ممکنہ عامہ میں سلب ضرورت صراحتاً ہوا کرتا ہے اور دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ نقیض التزامی ہے، اس لئے کہ مطلقہ عامہ میں سلب دوام صراحۃً نہیں ہے بلکہ فعلیت کے لئے سلب دوام لازم ہے۔

مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے:

اور مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے، اس لئے کہ مشروطہ عامہ میں حکم ہوا کرتا ہے ضرورت وصفی کا، پس اس کی نقیض اسی قضیہ کو قرار دے سکتے ہیں جس میں ضرورت وصفی ہو اور وہ حینیہ ممکنہ ہے۔ پس اسی وجہ سے مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے، اور حینیہ ممکنہ کی نسبت مشروطہ عامہ کی طرف ایسی ہے جیسا کہ ممکنہ عامہ کی نسبت ہے ضروریہ مطلقہ کی طرف، نقیض صریحی ہونے میں۔

عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے:

اور عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے اس لئے کہ عرفیہ عامہ میں حکم ہوتا ہے دوام وصفی کا۔ پس اس کی نقیض اسی قضیہ کو قرار دے سکتے ہیں کہ جس میں سلب دوام وصفی ہو اور سلب دوام وصفی کے لئے کوئی قضیہ مناطقہ کے یہاں مستعمل نہیں ہے، مگر فعلیت وصفی کے لئے سلب دوام وصفی لازم ہے۔ اور فعلیت وصفی حینیہ مطلقہ میں موجود ہے۔ پس اسی وجہ سے عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ کو قرار دیا گیا ہے۔ اور حینیہ مطلقہ کی نسبت عرفیہ عامہ کی طرف ایسی ہے جیسا کہ مطلقہ عامہ کی نسبت تھی دائمہ مطلقہ کی طرف نقیض التزامی ہونے میں۔

ضروری وضاحت:

مصنف علیہ الرحمہ نے وقتین یعنی (وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقیض بیان

نہیں فرمائی، اس لئے کہ ان دونوں کی نقیضوں کی ضرورت آگے نہیں پڑے گی۔

﴿و للمركبة المفهوم المردد بين نقيضى الجزئين ولكن فى الجزئية بالنسبة الى كل فرد۔﴾

ترجمه: اورمرکبہ کے لئے ایک ایسا مفہوم ہے کہ تردید کی گئی ہے اس کے دونوں جزوں کی نقیض کے درمیان لیکن جزئیہ میں نسبت کرتے ہوئے ہرفرد کی طرف۔

قوله: وللمركبة قدعلمت ان نقيض كل شئ رفعه فاعلم ان رفع المركب إنما يكون برفع احد جزئيه لا على التعيين بل على سبيل منع الخلو اذ يجوز ان يكون برفع كلا جزئيه فنقيض القضية المركبة نقيض احد جزئيه على سبيل منع الخلو فنقيض قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا لا دائما اى لاشئ من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل قضية منفصلة مانعة الخلو وهى قولنا اما بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هوكاتب و اما بعض الكاتب متحرك الاصابع دائما و انت بعد اطلاعك على حقائق المركبات و نقائض البسائط تتمكن من استخراج تفاصيل نقائض المركبات. قوله و لكن فى الجزئية بالنسبة الى كل فرد يعنى لايكفى فى اخذ نقيض القضية المركبة الجزئية الترديد بين نقيضى جزئيها وهما الكليتان اذ قد يكذب المركبة

الجزئية كقولنا بعض الحيوان انسان بالفعل لا دائما و يكذب كلا نقيضى جزئيها ايضا وهما قولنا لاشئ من الحيوان بانسان دائما وقولنا كل حيوان انسان دائما وح فطريق اخذ نقيض المركبة الجزئية ان يوضع افراد الموضوع كلها ضرورة ان نقيض الجزئية هى كلام ثم تردد بين نقيضى الجزئين بالنسبة الى كل واحد من الافراد فيقال فى المثال المذكور كل حيوان اما انسان دائما او ليس بانسان دائماً وح فيصدق النقيض وهو قضية حملية مرددة المحمول فقوله الى كل فرد اى من افراد الموضوع.

تشریح: مرکبات کے نقائض کا بیان:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ مرکبات کی نقیض کو بیان فرمار ہے ہیں۔

مرکبات کے اقسام:

مرکبات کی دو قسمیں ہیں: کلیہ، اور جزئیہ۔ اوران دونوں کی نقائض کے معلوم کرنے کا طریقہ الگ الگ ہے۔ اسی وجہ سے مصنفؒ مرکبہ کلیہ کی نقیض کے معلوم کرنے کا طریقہ الگ بیان کریں گے اور مرکبہ جزئیہ کی نقیض کے معلوم کرنے کا طریقہ الگ بیان کریں گے۔ بخلاف بسائط کے کہ اس کی کلیت و جزئیت دونوں کی نقیض کا طریقہ ایک ہی ہے۔ اسی وجہ سے بسائط کی کلیت و جزئیت کو الگ الگ بیان نہیں کیا۔

مرکبہ کلیہ کی نقیض معلوم کرنے کا طریقہ:

مصنفؒ نے فرمایا کہ مرکبہ کلیہ کی نقیض وہ مفہوم ہے کہ جس میں تردید کی گئی ہو مرکبہ کے دونوں جزوں کی نقیض کے درمیان یعنی مرکبہ کلیہ کی نقیض کے معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اولاً مرکبات کے حقائق پر نظر کی جائے یعنی مرکبات کے بسائط کو معلوم کیا جائے، پھر اس کے بعد ان بسائط کی نقائض کو معلوم کیا جائے، ورنہ ان دونوں نقیضوں کے درمیان صرف تردید داخل کر کے قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو کے طور پر کہا جائے کہ اس مرکبہ کی نقیض یہ ہے۔ یا یہ ہے یعنی اس مرکبہ کی نقیض یہ دونوں ہو سکتے ہیں یا ان دونوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے، مگر ایسا نہیں ہوسکتا کہ مرکبہ کی نقیض ان دونوں میں سے کوئی نہ ہو، یعنی (دونوں میں سے کوئی مرتفع نہ ہو) اس لئے کہ مرکبہ بمنزلۂ کلی کے ہے، لہٰذا اس کے جزء کی نقیض دونوں جزء کے رفع کے ساتھ بھی ہوسکتی ہے اور ایک جزء کے رفع کے ساتھ بھی ہوسکتی ہے۔ چونکہ انتفاء جزء سے انتفاء کل ہو جایا کرتا ہے، مثلاً وجودیہ لاضروریہ یہ ایک مرکبہ ہے پس جب ہم اس کی نقیض معلوم کرنا چاہیں تو اولاً اس بات کو دیکھیں گے کہ اس میں کون کون بسائط ہیں۔ پس غور کرنے کے بعد معلوم ہوگئی یہ بات کہ اس میں ایک مطلقہ عامہ ہے اور دوسری ممکنہ عامہ ہے۔ اس کے بعد ان بسائط کی نقائض کو معلوم کریں گے تو دیکھا ہم نے کہ مطلقہ عامہ کی نقیض دائمہ مطلقہ ہے اور ممکنہ عامہ کی نقیض ضروریہ مطلقہ ہے۔ پس اب ہم ان دونوں کی نقیض کے درمیان حرف تردید داخل کرتے ہوئے کہیں گے کہ وجودیہ لاضروریہ کی نقیض یا تو

دائمہ مطلقہ ہے یا ضروریہ مطلقہ ہے۔ یعنی یہ دونوں اس کی نقیض ہوسکتے ہیں۔ یا ان دونوں میں سے ایک ہوسکتا ہے، مگر ایسا نہیں ہوسکتا کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی وجودیہ لاضروریہ کی نقیض نہ بنے۔ جیسے **کل انسان ضاحک بالفعل لا بالضرورۃ ای لا شیٔ من الانسان بضاحک بالامکان العام**۔ یہ مرکبہ میں سے وجودیہ لا ضروریہ ہے۔ پس اس کے پہلے جزء کی نقیض دائمہ مطلقہ سالبہ جزئیہ ہوگی۔ یعنی **بعض الانسان لیس بضاحک بالدوام**۔ اور دوسرے جزء کی نقیض ضروریہ مطلقہ موجبہ جزئیہ ہوگی۔ یعنی بعض الانسان ضاحک بالضرورۃ اور ان دونوں کے درمیان حرف تردید داخل کرکے یوں کہیں گے کہ **کل انسان ضاحک بالفعل لا بالضرورۃ** کی نقیض **بعض الانسان لیس بضاحک بالدوام یا بعض الانسان ضاحک بالضرورۃ** ہے۔ **و علی ھذا القیاس البواقی**۔

﴿و لکن فی الجزئیۃ بالنسبۃ الی کل فرد۔﴾

مرکبہ جزئیہ کی نقیض کا بیان :

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض کو بیان فرمارہے ہیں۔ اور اس کا وہ طریقہ نہیں ہے جو مرکبہ کلیہ کا ہے، اس لئے کہ اگر مرکبہ جزئیہ کی نقیض مرکبہ کلیہ کے طور پر نکالی گئی تو اصل قضیہ بھی کاذب ہوجائے گا۔ اور اس کی نقیض بھی کاذب ہوجائے گی، مثلاً **بعض الانسان حیوان بالفعل لا دائماً ای بعض الحیوان**

لیس بانسان بالفعل ۔یہ مرکبہ میں سے وجودیہ لاضروریہ دائمہ جزئیہ ہے، لہٰذا اس کی نقیض کو مرکبہ کلیہ کے طور پر لائیں گے تو دونوں جزؤں کی نقیض لاکر اس کے مابین حرف تردید داخل کر کے کہیں گے کہ اس وجودیہ لا دائمہ کی نقیض دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ ہے، یعنی **لا شئ من الحیوان بانسان بالدوام** ہے یا دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ ہے، یعنی **کل انسان حیوان بالدوام** ہے۔اور غور کیجئے تو وجودیہ لا دائمہ جو اصل قضیہ ہے وہ بھی کاذب اور اس کی یہ نقیض بھی کاذب ہے۔دراں حالیکہ نقائض کے لئے شرط ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا صدق مستلزم ہو دوسرے کے کذب کو اور ہر ایک کا کذب مستلزم ہو دوسرے کے صدق کو۔پس اسی وجہ سے مرکبہ جزئیہ کی نقیض مرکبہ کلیہ کی نقیض کے طریقہ پر نہیں لائی جائے گی۔

مرکبہ جزئیہ کی نقیض لانے کا طریقہ:

بلکہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض لانے کا طریقہ یہ ہے کہ اولاً مرکبہ جزئیہ کے سور کو کلیات سے بدل دیا جائے، پھر اسکے دونوں جزوں کی جہت کو اس کی نقیض سے بدل دیا جائے۔پھر اس مرکب کے محمول ایجابی کو محمول سلبی سے بدل دیا جائے۔اور محمول سلبی کو محمول ایجابی سے بدل دیا جائے اور یا یہ کہ ان دونوں محمولوں کو بغیر بدلے ہوئے ان دونوں کے درمیان حرف تردید داخل کر کے موضوع کے ہر ہر فرد کے لئے ثابت کر کے قضیہ حملیہ مردودۃ المحمول بنایا جائے اور کہا جائے کہ اس مرکبہ جزئیہ کی نقیض یہ قضیہ حملیہ مرددۃ المحمول ہے۔مثلاً **بعض الانسان کاتب بالفعل لا دائماً ای**

بعض الانسان لیس بکاتب بالفعل۔ یہ مرکبہ میں سے وجودیہ دائمہ ہے۔ پس اس کی نقیض ہم اس طور پر لائیں گے کہ جزئیہ کے سور کو کلیہ سے بدل دیں گے، یعنی بعض کی جگہ پر کل رکھ دیں گے اور پھر فعلیت کی جہت کو اس کی نقیض بالدوام سے بدل دیں گے اور چونکہ دونوں جگہ موضوع ایک ہو چکا ہے اور وہ کل انسان ہے۔ پس اب اسی موضوع کے ہر ہر فرد کے لئے دونوں محمول کے درمیان حرف تردید داخل کر کے دونوں محمولوں کو ثابت کرتے ہوئے کہیں گے کہ مذکورہ وجودیہ لا دائمہ کی نقیض کل انسان کاتب بالدوام ہے یا لیس بکاتب بالدوام ہے، پس یہ قضیہ حملیہ مرددۃ المحمول ہو جائے گا۔

﴿**فصل: العکس المستوی تبدیل طرفی القضیة مع بقاء الصدق والکیف والموجبة انما تنعکس جزئیة لجواز عموم المحمول او التالی والسالبة الکلیة تنعکس سالبة کلیة والا لزم سلب الشئ عن نفسه والجزئیة لا تنعکس أصلا لجواز عموم الموضوع او المقدم۔**﴾

ترجمہ: فصل: عکس مستوی قضیہ کے دونوں طرفوں کو بدل دینا بقاء صدق اور بقاء کیف کے ساتھ اور موجبہ منعکس ہوتا ہے جزئیہ محمول یا تالی کے عام ہونے کے جائز ہونے کی وجہ سے اور سالبہ کلیہ منعکس ہوتا ہے سالبہ کلیہ ورنہ لازم

آئے گا سلب الشئ عن نفسہ اور جزئیہ نہیں منعکس ہوتا ہے بالکل موضوع یا مقدم کے عموم کے جائز ہونے کی وجہ سے۔

قولـه: طرفی القضية. القضية سواء كان الطرفان هما الموضوع والمحمول او المقدم والتالی واعلم ان العكس كما يطلق على المعنى المصدری المذكور كذلک يطلق على القضية الحاصلة من التبديل و ذلک الاطلاق مجازی من قبيل اطلاق اللفظ على الملفوظ والخلق على المخلوق قوله مع بقاء الصدق بمعنى ان الاصل لو فرض صدقه لزم من صدقه صدق العكس لا انه يجب صدقهما فی الواقع. قوله: والكيف يعنی ان كان الاصل موجبة كان العكس موجبة و ان كان سالبة كان سالبة. قوله انما تنعكس جزئية يعنی الموجبة سواء كانت كلية نحو كل انسان حيوان أو جزئية نحو بعض الانسان حيوان انما تنعكس الى الموجبة الجزئية لا الى الموجبة الكلية اما صدق الموجبة الجزئية فظاهر ضرورة انه اذا صدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع كلا او بعضا لصدق الموضوع والمحمول فی هذا الفرد فيصدق المحمول على افراد الموضوع فی الجملة و اما عدم صدق الكلية فلان المحمول فی القضية الموجبة قد يكون اعم من الموضوع فلو عكست القضية صار الموضوع اعم و يستحيل صدق الاخص كليًا على الاعم

فالعكس اللازم الصادق فی جميع المواد هو الموجبة الجزئية هذا هو البيان فی الحمليات و قس عليه الحال فی الشرطيات. قوله: لجواز عموم آه بيان للجزء السلبی من الحصر المذكور واما الايجاب الجزئی فبديهی كما مر. قوله: والا لزم سلب الشئ عن نفسه تقريره ان يقال كلما صدق قولنا لا شئ من الانسان بحجر صدق لا شئ من الحجر بانسان والالصدق نقيضه و هو بعض الحجر انسان فنضمه مع الاصل فنقول بعض الحجر انسان ولا شئ من الانسان بحجر ينتج بعض الحجر ليس بحجر وهو سلب الشئ عن نفسه وهذا محال فمنشأه نقيض العكس لان الاصل صادق والهيئة منتجة فيكون نقيض العكس باطلا فيكون العكس حقا و هو المصنف قوله عموم الموضوع وح يصح سلب الاخص من بعض الاعم لكن لايصح سلب الاعم من بعض الاخص مثلا يصدق بعض الحيوان ليس بانسان ولا يصدق بعض الانسان ليس بحيوان

تشریح: عکس مستوی کا بیان اور تعریف:

یہاں سے مصنفؒ قضیے کا دوسرا حکم عکس مستوی کو بیان فرما رہے ہیں۔ تعریف کرتے ہیں کہ عکس کہتے ہیں قضیہ کے دو جزوں کے بدل دینے کو اگر قضیہ حملیہ ہے تو موضوع کو محمول اور محمول کو موضوع بنا دینا اور اگر قضیہ شرطیہ ہے تو مقدم کو تالی اور

تالی کو مقدم بنا دینا بقاء صدق اور کیف کے ساتھ یعنی اگر اصل قضیہ صادق ہو تو عکس مستوی کا بھی صادق آنا ضروری ہے اور اگر اصل قضیہ موجبہ ہے تو عکس مستوی کا بھی موجبہ ہونا ضروری ہے۔ اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہو تو عکس مستوی کا بھی سالبہ ہونا ضروری ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب:

اب شبہ ہوتا ہے کہ عکس مستوی میں بقاء صدق کی شرط تو لگائی گئی ہے، مگر بقاء کذب کی شرط کیوں نہیں لگائی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اصل قضیہ ہوتا ہے ملزوم اور عکس مستوی اس کے لئے ہوتا ہے لازم اور یہ ہر شخص جانتا ہے کہ وجود ملزوم دلالت کرتا ہے وجود لازم پر۔ پس جب اصل قضیہ صادق ہوگا (یعنی پایا جائے گا) تو عکس مستوی کا بھی صادق آنا (یعنی پایا جانا) ضروری ہوگا۔ لیکن انتفاء ملزوم انتفاء لازم پر دلالت نہیں کرتا، یعنی (انتفاء ملزوم کے وقت انتفاء لازم کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ پس جب اصل قضیہ کاذب ہو (یعنی نہ پایا جائے) عکس مستوی کا بھی کاذب ہونا یعنی نہ پایا جانا ضروری نہیں۔ بلکہ ہوسکتا ہے کہ اصل قضیہ کاذب ہو اور نہ پایا جائے اور عکس مستوی صادق ہو اور پایا جائے۔ چونکہ اصل قضیہ ملزوم ہے اور عکس مستوی لازم ہے اور انتفاء ملزوم انتفاء لازم پر دلالت نہیں کرتا۔ اسی وجہ سے مصنفؒ نے بقاء کذب کی شرط عکس مستوی میں نہیں لگائی۔

ایک ضروری وضاحت:

ایک بات اور سمجھنے کی ہے کہ عکس کا اطلاق جس طریقے سے معنی مصدری پر ہوتا ہے یعنی (قضیہ کے دونوں جزوں کا بدل دینا) اسی طریقے سے مجازاً عکس کا اطلاق اس قضیہ پر بھی ہوتا ہے جس کے دونوں جزوں کو بدل دیا گیا ہو۔ جیسا کہ مجازاً خلق کا اطلاق مخلوق پر کر دیا جاتا ہے اور لفظ کا اطلاق مجازاً ملفوظ پر کر دیا جاتا ہے۔

محصورات اربعہ کے عکس کا بیان:

اب آگے مصنف علیہ الرحمہ محصورات اربعہ کے عکس کو بیان فرما رہے ہیں۔ پس مصنف علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس موجبہ جزئیہ ہوگا۔ جیسے کل انسان حیوان۔ اس کا عکس بعض الحیوان انسان آئے گا۔ اور بعض الحیوان انسان کا عکس آئے گا۔ بعض الانسان حیوان اور ان دونوں کا عکس موجبہ کلیہ نہیں آتا ہے۔ محمول کی عمومیت کے جائز ہونے کی وجہ سے اس لئے کہ جہاں کہیں بھی موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کی اصل کے اندر محمول عام ہوگا جیسے کل انسان حیوان اور بعض الانسان حیوان اگر ان کا عکس لایا جائے موجبہ کلیہ اور کہا جائے کہ کل حیوان انسان یہ کاذب ہو جائے گا۔ پس جب عمومیت محمول کے وقت موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ کلیہ لانے سے کاذب ہو جاتا ہے تو کسی جگہ بھی موجبہ کلیہ کا عکس نہیں لایا جائے گا۔ چونکہ جھوٹے کے لئے بعض جگہ جھوٹ بولنا کافی ہے۔

ان دونوں کا عکس موجبہ جزئیہ اس وجہ سے آئے گا کہ جب اصل قضیہ موجبہ کلیہ ہے تو گویا کہ موضوع کے ہر ہر فرد پر محمول صادق آ رہا ہے اور جب موجبہ جزئیہ ہو تو موضوع کے بعض افراد پر محمول صادق آئے گا تو ان دونوں شکلوں میں موضوع بھی محمول کے افراد پر فی الجملہ صادق آئے گا۔ پس ان دونوں شکلوں میں موجبہ جزئیہ عکس کے طور پر صادق ہو جائے گا۔

سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے:

اور سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہی آئے گا۔ اس لئے کہ اگر سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ نہ مانا جائے تو اس کی نقیض موجبہ جزئیہ مانیں گے۔ اس لئے کہ اگر سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ بھی نہ مانیں تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ پس ضروری ہے کہ سالبہ کلیہ کا عکس اگر سالبہ کلیہ نہیں مانتے ہیں تو اس کی نقیض موجبہ جزئیہ مانی جائے اور جب اس کی نقیض موجبہ جزئیہ کو مانیں گے تو ہم اس کو ملائیں گے اصل قضیہ کے ساتھ اور اسے بنائیں گے صغری اور اصل قضیہ کو کبریٰ بنائیں گے اور نتیجہ نکالیں گے شکل اول سے تو لازم آ جائے گا سلب الشیٔ عن نفسہ اور یہ محال ہے۔ اور یہ محال نہ تو لازم آیا ہے اصل کی وجہ سے چونکہ اصل صادق ہے اور نہ تو لازم آیا ہے۔

شکل اول کے ترتیب دینے کی وجہ سے چونکہ وہ بھی شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے منتج ہے پس لامحالہ یہ محال لازم آیا ہے ہمارے عکس کے نہ مانتے ہوئے اس کی نقیض کے تسلیم کرنے کی وجہ سے تو جب نقیض کے تسلیم کرنے کی وجہ سے محال

لازم آیا تو قاعدہ یہ ہے کہ جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال ہے۔ پس ہمارے عکس کی نقیض کا تسلیم کرنا محال اور ہمارا عکس ثابت، یعنی سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہی آئے گا۔ مثلاً **لا شیٔ من الانسان بحجر** یہ اصل اور سالبہ کلیہ ہے اس کا عکس سالبہ کلیہ آئے گا یعنی لاشیٔ من الحجر بانسان اور اگر اس کو نہیں مانتے ہیں تو اس کی نقیض ماننی پڑے گی اور وہ بعض الحجر انسان ہے اور اس کو ہم اصل کے ساتھ ملا کر شکل بنائیں گے اور کہیں گے کہ **بعض الحجر انسان ولا شیٔ من الانسان بحجر** ۔پس نتیجہ آئے گا **بعض الحجر لیس بحجر** اور یہ سلب الشیٔ عن نفسہ ہے اور یہ محال ہے اور یہ محال نہ تو لازم آیا ہے اصل کی وجہ سے اس لئے کہ اصل صادق ہے اور نہ تو شکل اول کی وجہ سے اس لئے کہ شکل اول کے نتیجہ دینے کی تمام شرائط موجود ہیں۔ پس یہ محال لازم آیا ہے ہمارے عکس کو نہ مانتے ہوئے اس کی نقیض کے ماننے کی وجہ سے تو جب ہمارے عکس کی نقیض کا ماننا مستلزم ہوا محال کو تو ہمارے عکس کی نقیض کا ماننا بھی محال ہوگا۔ اس لئے کہ جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال ہوتا ہے۔ پس ہمارا عکس صادق اور حق ہوگا۔

سالبہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا ہے:

اور سالبہ جزئیہ کا عکس بالکل نہیں آتا ہے عموم موضوع کے جائز ہونے کی وجہ سے، یعنی چونکہ سالبہ جزئیہ کا موضوع بعض موقع پر عام ہوتا ہے اور جب اس کا موضوع عام ہوا تو اس کا عکس خواہ سالبہ کلیہ لایا جائے یا سالبہ جزئیہ لایا جائے کاذب ہوجاتا ہے۔ جیسے **بعض الحیوان لیس بانسان** اس کا عکس خواہ **لا شیٔ من الانسان**

بحیوان لائیں یابعض الانسان لیس بحیوان لائیں تو کاذب ہوگا۔اس وجہ سے کہ اصل میں موضوع عام ہے، اسی طرح سے سالبہ جزئیہ اگر قضیہ شرطیہ ہو تو اس کا عکس بھی نہیں آئے گا۔مقدم کے عام ہونے کی وجہ سے جیسے قد لایکون اذا کان الشئ حیواناً کان انساناً ۔لہٰذا اگر اس کا عکس سالبہ جزئیہ لایا جائے اور کہا جائے قد لایکون اذا کان الشئ انسانا کان حیوانا تو کاذب ہوجاتا ہے، تو جب سالبہ جزئیہ کا عکس لانا کاذب ہوا تو سالبہ کلیہ کا عکس لانا بھی بدرجۂ اولی کاذب ہوگا۔

﴿و اما بحسب الجهة فمن الموجبات تنعكس الدائمتان والعامتان حينية مطلقة والخاصتان حينية لا دائمة.﴾

ترجمہ: اور بہرحال جہت کے اعتبار سے پس موجبات میں سے منعکس ہوتی ہیں دائمتان (ضروریۃ مطلقۃ اور دائمۃ مطلقۃ) اور عامتان (مشروطہ عامۃ، عرفیۃ عامہ) حینیہ مطلقہ اور عامتان (مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصۃ) حینیہ لادائمہ۔

قوله: اما بحسب الجهة يعنى ان ما ذكرناه هو بيان انعكاس القضايا بحسب الكيف والكم و اما بحسب الجهة آه قوله الدائمتان اى الضرورية والدائمة مثلا كلما صدق قولنا بالضرورة او دائما كل انسان حيوان صدق قولنا بعض الحيوان انسان بالفعل حين هوحيوان والا فصدق نقضيه وهو دائما لا شئ من الحيوان بانسان ما دام

حيوانا فهو مع الاصل ينتج لا شئ من الانسان بانسان بالضرورة او دائما هف . قوله: والعامتان اى المشروطة العامة والعرفية العامة مثلا اذا صدق بالضرورة او بالدوام كل كاتب متحرک الاصابع مادام كاتبا صدق بعض متحرک الاصابع كاتب بالفعل حين هومتحرک الاصابع والا فيصدق نقيضه و دائما لا شئ من متحرک الاصابع بكاتب مادام متحرک الاصابع وهو مع الاصل ينتج قولنا بالضرورة او بالدوام لا شئ من الكاتب بكاتب مادام كاتبا هف قوله والخاصتان اى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة تنعكسان الى حينية مطلقة مقيدة باللادوام اما انعكاسهما الى حينية مطلقة فلانه كلما صدقت الخاصتان صدقت العامتان وقد مر ان كلما صدقت العامتان صدقت فى عكسهما الحينية المطلقة و اما اللادوام فبيان صدقه انه لولم يصدق لصدق نقيضه و تضم هذا النقيض الى الجزء الاول من الاصل فينتج نتيجة و نضم النقيض الى الجزء الثانى من الاصل فينتج ما ينافى تلک النتيجة مثلا كلما صدق بالضرورة او بالدوام كل كاتب متحرک الاصابع ما دام كاتبا دائما فيصدق فى العكس بعض متحرک الاصابع كاتب بالفعل حين هومتحرک الاصابع لا دائما اما صدق الجزء الاول فقد ظهر مما سبق و اما صدق الجزء الثانى اى

اللادوام و معناه ليس بعض متحرک الاصابع كاتبا بالفعل فلانه لو لم يصدق لصدق نقيضه و هو قولنا كل متحرک الاصابع كاتب دائما فنضمه مع الجزء الاول من الاصل و نقول كل متحرک الاصابع كاتب دائما و كل كاتب متحرک الاصابع مادام كاتباً ينتج كل متحرک الاصابع متحرک الاصابع دائما ثم نضمه الى الجزء الثانى من الاصل ونقول كل متحرک الاصابع كاتب دائما ولاشئ من الكاتب بمتحرک الاصابع بالفعل ينتج لا شئ من متحرک الاصابع بمتحرک الاصابع بالفعل وهذا ينافى النتيجة السابقة فيلزم من صدق نقيض لا دوام العكس اجتماع المتنافيين فيكون باطلا فيكون اللادوام حقا وهو المطلوب.

تشریح: موجبات کے عکس مستوی کا بیان:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ موجبات کے عکس مستوی کو بیان فرما رہے ہیں۔ پس مصنف علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ دائمتین یعنی ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ اور عامتین یعنی مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ ان چاروں کا عکس آتا ہے حینیہ مطلقہ جبکہ یہ موجبات ہوں، اس لئے کہ چاروں جب موجبات سے ہوں اگر ان کا عکس آپ حینیہ مطلقہ تسلیم نہیں کرتے تو پھر اس کی نقیض یعنی عکس کی نقیض ماننی پڑے گی اور ہم اس کی نقیض کو اصل کے ساتھ ملاتے ہوئے کبری بنائیں گے اور اصل کو صغری بنائیں گے تو نتیجہ آئے گا سلب الشئ عن نفسه اور یہ محال ہے۔ اور یہ محال نہ تو لازم آیا ہے

اصل کی وجہ سے اور نہ شکل کی وجہ سے بلکہ ہمارے عکس کو نہ مانتے ہوئے اس کی نقیض کو تسلیم کرنے کی وجہ سے۔ پس جب ہمارے عکس کی نقیض کا تسلیم کرنا مستلزم ہے محال کو تو ہمارا عکس ثابت ہو جائے گا۔ مثلاً کل انسان حیوان بالضرورۃ أو بالدوام ۔ یہ دائمہ مطلقہ اور ضروریہ مطلقہ موجبہ کلیہ ہے اور اصل ہے، لہٰذا ان کا عکس آئے گا حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ یعنی بعض الحیوان انسان بالفعل حین هو حیوان، اگر آپ اس عکس کو تسلیم نہیں کرتے تو اس کی نقیض عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ کو تسلیم کرنا پڑے گا، یعنی لا شئ من الحیوان بانسان بالدوام مادام حیواناً ۔ اب ہم اس نقیض کو بنالیں گے کبری اور اصل کو بنائیں گے صغریٰ اور کہہ دیں گے کہ کل انسان حیوان بالضرورۃ او بالدوام ولا شئ من الحیوان بانسان بالدوام مادام حیواناً ۔ پس نتیجہ آئے گا لا شئ من الانسان بانسان بالدوام اور یہ سلب الشئ عن نفسہ ہے اور یہ محال ہے اور یہ محال لازم آیا ہے ہمارے عکس کو نہ تسلیم کرنے کی وجہ سے اور ہمارا دعویٰ ثابت ہے اور اسی طرح مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ موجبہ کلیہ ہیں۔ جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ او بالدوام مادام کاتباً اس کا عکس آئے گا حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ یعنی بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین هو متحرک الاصابع ۔ اگر آپ اس عکس کو تسلیم نہیں کرتے ہیں تو اس کی نقیض عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ یعنی لا شئ من متحرک الاصابع بکاتب بالدوام مادام متحرک الاصابع ۔ اور ہم اس کو اصل کے ساتھ ملاتے ہوئے کبری بنائیں گے اور اصل کو صغری بنائیں گے اور کہیں گے کہ کل

کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ او بالدوام مادام کاتباً ولا شئ من متحرک الاصابع بکاتب بالدوام ما دام متحرک الاصابع ۔پس نتیجہ آئے گالا شئ من الکاتب بکاتب بالدوام مادام کاتبا ۔اور یہ سلب الشئ عن نفسہ ہے اور یہ محال ہے۔اور یہ محال نہ تو لازم آیا ہے اصل کی وجہ سے اور نہ تو شکل اول کی وجہ سے بلکہ ہمارے عکس کی نقیض کے نہ ماننے کی وجہ سے۔پس ہمارا عکس ثابت ہے اور حق ہے۔

مصنفؒ کا قول والخاصتان یعنی عرفیہ خاصہ اور مشروطہ خاصہ جبکہ یہ موجبہ ہوں تو ان کا عکس آئے گا حینیہ لا دائمہ، یعنی حینیہ مطلقہ جو مقید ہو گا لا دوام کی قید کے ساتھ۔رہی یہ بات کہ عرفیہ خاصہ اور مشروطہ خاصہ ان دونوں کا عکس آئے گا حینیہ مطلقہ جو مقید ہو گا لا دوام کی قید کے ساتھ تو حینیہ مطلقہ اس وجہ سے آئے گا کہ ان دونوں کا پہلا جزء مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ ہے اور ان دونوں کا عکس ما قبل میں بتلایا جا چکا ہے دلیل کے ساتھ کہ حینیہ مطلقہ ہوتا ہے۔پس اس پر دلیل پیش کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔اب رہ جاتی ہے لا دائما کی قید کی بات تو ہر شخص جانتا ہے کہ لا دوام سے مراد مطلقہ عامہ ہوتا ہے تو اگر آپ عکس میں میرے اس لا دائم یعنی مطلقہ عامہ کو تسلیم نہیں کرتے ہیں تو اس کی نقیض دائمہ مطلقہ کو تسلیم کرنا پڑے گا اور جب ہم اس کو ملائیں گے اصل کے جزء اول کے ساتھ تو ایک نتیجہ آئے گا اور جب ہم ملائیں گے اس کی نقیض کو اصل کے جزء ثانی کے ساتھ تو نتیجہ پہلے نتیجہ کے منافی آئے گا۔پس لازم آجائے گا اجتماع متنافیین اور اجتماع متنافیین محال ہے اور یہ محال نہ تو لازم آیا اصل کی وجہ سے اور نہ تو لازم آیا شکل کی وجہ سے بلکہ

لازم آیا ہے ہمارے لا دوام کے عکس کی نقیض کے تسلیم کرنے کی وجہ سے، تو اس نقیض کا تسلیم کرنا محال ہوا۔ اور ہمارا عکس ثابت ہوا اور حق ہوا۔ جیسے **کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ او بالدوام ما دام کاتباً لا دائما ای لا شئ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل** ۔ یہ اصل ہے اور مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ ہے اس کا عکس لائیں گے ہم حینیہ لا دائمہ اور کہیں گے **بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ھو متحرک الاصابع لا دائما ای بعض متحرک الاصابع لیس بکاتب بالفعل** ۔ یہ عکس آیا، پس اس عکس کے پہلے جزء پر تو دلیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں مگر دوسرے جزء کے لئے دلیل کی ضرورت ہے۔ پس دوسرے جزء کی دلیل یہ ہے کہ اگر آپ ہمارے اس عکس (یعنی مطلقہ عامہ سالبہ) کو تسلیم نہیں کرتے ہیں تو اس کی نقیض دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ کو تسلیم کرنا پڑے گا یعنی **کل متحرک الاصابع کاتب بالدوام** ۔ اب ہم اس نقیض کو اصل قضیہ کے پہلے جزء کے ساتھ ملاتے ہوئے صغریٰ بنائیں گے اور اصل قضیہ کے پہلے جزء کو کبریٰ بنائیں گے اور کہیں گے **کل متحرک الاصابع کاتب بالدوام و کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ او بالدوام ما دام کاتبا** ۔ پس نتیجہ آئے گا **کل متحرک الاصابع متحرک الاصابع بالدوام** ۔ اور اگر ہم اس کی نقیض کو اصل کے دوسرے جزء کے ساتھ ملائیں اور کہیں **کل متحرک الاصابع کاتب بالدوام ولا شئ من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل**، تو نتیجہ آئے گا **لا شئ من متحرک الاصابع بمتحرک الاصابع بالفعل** ۔ اور یہ نتیجہ منافی ہے پہلے نتیجہ کے۔ پس

لازم آ گیا اجتماع متنافیین اور یہ محال ہے۔اور یہ لازم آیا ہے ہمارے عکس کے اندر لادوام کی قید کی نقیض کے تسلیم کرنے کی وجہ سے پس نقیض کا تسلیم کرنا محال ہے اور ہمارا عکس ثابت ہے اور حق ہے۔وہوالمطلوب۔

﴿والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة مطلقة عامة ولا عكس للممكنتين و من السوالب تنعكس الدائمتان دائمة مطلقة۔﴾

قوله: والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة مطلقة عامة اى القضايا الخمس ينعكس كل واحدة منها الى المطلقة العامة فيقال لو صدق كل ج ب باحدى الجهات الخمس لصدق بعض ب ج بالفعل والالصدق نقضيه وهو لا شئ من ب، ج دائما وهو مع الاصل ينتج لاشئ من ج ج هف قوله ولاعكس للمكنتين اعلم ان صدق وصف الموضوع على ذاته فى القضايا المعتبرة فى العلوم بالامكان عند الفارابى بالفعل عند الشيخ فمعنى كل ج ب بالامكان على راى الفارابى هو ان كل ما صدق عليه ج بالامكان صدق عليه ب بالامكان و يلزمه العكس حينئذ و هو ان بعض ما صدق عليه ب بالامكان صدق عليه ج بالامكان و على راى الشيخ معنى كل ج ب بالامكان هو ان كل ما صدق عليه ج بالفعل صدق عليه ب بالامكان

فیکون عکسه علی اسلوب الشیخ هو ان بعض ما صدق علیه ب بالفعل صدق علیه ج بالامکان ولا شک انه لایلزم من صدق الاصل حینئذٍ صدق العکس مثلا اذا فرض ان مرکوب زید بالفعل منحصر فی الفرس صدق کل حمار بالفعل مرکوب زید بالامکان ولم یصدق عکسه وهو ان بعض مرکوب زید بالفعل حمار بالامکان فالمصنف لما اختار مذهب الشیخ اذ هوا لمتبادر فی العرف و اللغة حکم بانه لا عکس للممکنتین قوله تنعکس الدائمتان دائمة ای الضروریة المطلقة و الدائمة المطلقة تنعکسان دائمة مطلقة مثلا اذا صدق قولنا لا شئ من الانسان بحجر بالضرورة او بالدوام صدق لا شئ من الحجر بانسان دائما والا لصدق نقضیه وهو بعض الحجر انسان بالفعل وهو مع الاصل ینتج بعض الحجر لیس بحجر دائما هف.

تشریح: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ بیان فرمار ہے ہیں کہ وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ اور وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لا دائمہ اور مطلقہ عامہ ان تمام کا عکس موجبہ ہونے کی حالت میں مطلقہ عامہ آتا ہے، اگران کا عکس مطلقہ عامہ کو نہ مانا جائے تو اس کی نقیض یعنی دائمہ مطلقہ کو ماننا پڑے گا اور جب ہم اس کو ملائیں گے اصل کے ساتھ تو نتیجہ آئے گا سلب الشئ عن نفسہ اور یہ محال ہے اور یہ محال لازم آیا ہمارے عکس کی نقیض کو ماننے کی وجہ سے۔ پس ہمارا عکس ثابت اور حق ہے۔ مثال اجمال کے درجہ میں یہ ہے جیسے کل ج ب کو اصل مانا جائے۔ پانچوں قضیوں میں سے کسی قضیہ کے

اعتبار سے۔ پس اس کا عکس مطلقہ عامہ آئے گا یعنی بعض ج ب بالفعل۔ اگر آپ ہمارے اس عکس کو تسلیم نہیں کرتے ہیں تو اس کی نقیض دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ کو ماننا پڑے گا یعنی لاشئ من ب ج بالدوام۔ اور ہم اس کو اصل کے ساتھ ملاتے ہوئے کبری بنائیں گے اور اصل کو صغریٰ بنائیں گے اور کہیں گے کل ج ب باحدی الجہات الخمسۃ و لا شئ من ب ج بالدوام۔ پس نتیجہ آئے گا لا شئ من ج ج بالدوام اور یہ سلب الشئ عن نفسہ ہے اور یہ محال ہے۔

قولہ و لا عکس للممکنتین الی اٰخرہ۔

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ بیان فرماتے ہیں کہ ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ یہ دونوں جب موجبہ ہوں تو ان کا عکس نہیں آتا ہے، مگر ان دونوں کے عکس کی نفی کرنا شیخ رئیس کے مذہب کی بناء پر ہے۔ اس لئے کہ شیخ رئیس کے نزدیک وصف موضوع کا صدق ذات موضوع پر ہمیشہ بالفعل ہوا کرتا ہے اور وصف موضوع کا صدق جو ذات موضوع پر ہوتا ہے اس کو عقد وضع کہتے ہیں اور وصف محمول کا صدق ذات موضوع پر کوئی متعین طریقے سے نہیں ہوتا ہے بلکہ کبھی بالفعل کبھی بالضرورت، کبھی بالدوام، کبھی بالامکان الیٰ غیر ذالک اور اس کو عقد الحمل کہتے ہیں۔ پس جب فرض کیا جائے کہ زید کی بالفعل سواری گھوڑے میں منحصر ہے یعنی زید کبھی بھی بالفعل گھوڑے کے ماسوا گدھے وغیرہ پر بالفعل سوار نہیں ہوتا ہے۔ اگرچہ گدھے وغیرہ پر سوار ہونا ممکن ہے۔ پس اس صورت میں اگر شیخ کے مذہب کی بناء پر کہا جائے کل حمار بالفعل مرکوب زید بالامکان۔ یعنی (ہر وہ ذات جو

بالفعل گدہا ہے اس کا زید کے لئے سواری ہونا ممکن ہے) اور یہ صادق ہے اصل ہے۔ لیکن اگر اس کا عکس لایا جائے شیخ کے مذہب کی روشنی میں تو کہا جائے گا بعض مرکوب زید بالفعل حمار بالامکان یعنی (ہر وہ ذات جو بالفعل زید کے لئے سواری ہے اس کا گدہا ہونا ممکن ہے) اور یہ کاذب ہے۔ پس دیکھ لیا تم نے اے مخاطب کہ ممکنہ کا عکس شیخ کے مذہب کی روشنی میں کاذب ہو گیا۔ پس اسی وجہ سے مصنف علیہ الرحمہ نے شیخ کے مذہب کو اختیار کرتے ہوئے کہہ دیا کہ ولا عکس للممکنتین چونکہ شیخ ہی کا مذہب عرف عام میں مشہور ہے ورنہ فارابی کا مذہب یہ ہے کہ عقد وضع یعنی وصف موضوع کا صدق ذات موضوع پر ہمیشہ بالامکان ہوتا ہے۔ پس مثال مذکور کا عکس اگر فارابی کے مذہب کی بناء پر لایا جائے تو درست ہوگا۔ اور کہا جائے گا کل حمار بالامکان مرکوب زید بالامکان۔ یعنی (ہر وہ ذات کہ جس کا گدھا ہونا ممکن ہے اس کا زید کے لئے سواری ہونا ممکن ہے)۔ اور یہ صادق ہے اور اس کا عکس آئے گا بعض مرکوب زید بالامکان حمار بالامکان۔ یعنی (بعض وہ ذات کہ جس کا زید کے لئے سواری ہونا ممکن ہے اس کا گدھا ہونا ممکن ہے) اور یہ بھی صادق ہے۔ پس اگر فارابی کے مذہب کو دیکھا جائے تو ممکنتین کا عکس آتا ہے۔

مصنفؒ کا قول

﴿و من السوالب تنعكس الدامتين دائمة مطلقة۔﴾

ترجمہ: اور سوالب میں دائمتین (دائمہ مطلقہ اور ضروریہ مطلقہ) کا عکس دائمہ مطلقہ آتا ہے۔

تشریح: موجہات کے سوالب کا بیان:

یہاں مصنفؒ موجہات کے سوالب کا عکس مستوی بیان فرما رہے ہیں۔ اور مصنفؒ نے فرمایا کہ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ جبکہ یہ سالبہ ہوں تو ان کا عکس دائمہ مطلقہ آتا ہے۔ اس لئے کہ اگر اس کا عکس آپ دائمہ مطلقہ تسلیم نہیں کرتے ہیں تو اس کی نقیض مطلقہ عامہ کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ اور جب ہم اس نقیض کو ملائیں گے اصل کے ساتھ تو نتیجہ آئے گا سلب الشئ عن نفسہ اور یہ محال ہے، اور یہ محال لازم آیا ہمارے عکس کے نہ ماننے اور نقیض کو ماننے کی وجہ سے، جیسے **لا شئ من الانسان بحجر بالضرورۃ او بالدوام** ۔ اور اس کا عکس آئے گا **لا شئ من الحجر بانسان بالفعل** ۔ اگر آپ اس عکس کو تسلیم نہیں کریں گے تو اس کی نقیض دائمہ مطلقہ موجبہ جزئیہ ماننی پڑے گی یعنی بعض الحجر انسان اور اس کو ہم اصل کے ساتھ ملاتے ہوئے صغریٰ بنائیں گے اور اصل کو کبریٰ بنائیں گے اور کہیں گے **بعض الحجر انسان بالدوام ولا شئ من الانسان بحجر بالدوام او بالضرورۃ** ۔ پس نتیجہ آئے گا **بعض الحجر لیس بحجر بالدوام** اور یہ سلب الشئ عن نفسہ ہے اور محال ہے۔ پس ہمارا عکس ثابت اور حق ہے۔

مصنفؒ کا قول:

﴿**والعامتان عرفیۃ عامۃ**۔﴾

ترجمہ: اور عامتان (مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ) منعکس ہوتے ہیں



عرفیہ عامہ کی طرف۔

والخاصتان عرفية لا دائمة فى البعض و البيان فى الكل ان نقيض العكس مع الاصل ينتج المحال.

قوله: والعامتان عرفية عامة اى المشروطة العامة والعرفية العامة تنعكسان عرفية عامة مثلاً اذا صدق بالضرورة او بالدوام لا شئ من الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتباً لصدق بالدوام لا شئ من ساكن الاصابع بكاتب ما دام ساكن الاصابع والا فيصدق نقضيه و هو قولنا بعض ساكن الاصابع كاتب حين هو ساكن الاصابع بالفعل وهو مع الاصل ينتج بعض ساكن الاصابع ليس بساكن الاصابع حين هو ساكن الاصابع وهو محال قولهٗ والخاصتان اى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة تنعكسان عرفية اى عرفية عامة سالبة كلية مقيدة باللادوام فى البعض وهو اشارة الى مطلقة عامة موجبة جزئية فنقول اذا صدق لاشئ من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتبا لا دائما صدق لا شئ من الساكن بكاتب ما دام ساكناً لا دائما فى البعض اى بعض الساكن كاتب بالفعل اما الجزء الاول فقد مر بيانه من انه لازم للعامتين وهما لازمتان للخاصتين ولازم اللازم لازم و أما الجزء الثانى فلانه لو لم يصدق لصدق نقيضه وهو لا شئ من الساكن بكاتب دائما فهذا مع اللادوام الاصل وهو كل كاتب ساكن الاصابع

بالفعل ینتج لا شئ من الکاتب بکاتب دائما هف و انما لم یلزم اللادوام فی الکل لانه یکذب فی مثالنا هذا کل ساکن کاتب بالفعل لصدق قولنا بعض الساکن لیس بکاتب دائما کالارض قال المصنف السرفی ذلک ان لا دوام السالبة موجبة وهی انما تنعکس جزئیة وفیه تامل اذ لیس انعکاس المجموع الی المجموع منوطا بانعکاس الاجزاء الی الاجزاء کما یشهد بذلک ملاحظة انعکاس الموجهات الموجبة علی ما مر فان الخاصیتن الموجبتین تنعکسان الی الحینیة اللادائمة مع ان الجزء الثانی منها وهو المطلقة العامة السالبة لاعکس لها فتدبر قوله ینتج آه هذا المحال اما ان یکون ناشیا عن الاصل او عن نقیض العکس او عن هیئة تالیفهما لکن الاول مفروض الصدق والثالث هو الشکل الاول المعلوم صحته و انتاجه فتعین الثانی فیکون النقیض باطلاً فیکون العکس حقا.

تشریح: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ نے بیان فرمایا کہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ جبکہ یہ سالبہ ہوں تو اس کا عکس آئے گا عرفیہ عامہ۔ اگر تم اس عکس کو تسلیم نہیں کرتے تو اس کی نقیض ماننی پڑے گی اور جب ہم اس نقیض کو ملائیں گے اصل کے ساتھ تو نتیجہ آئے گا سلب الشئ عن نفسہ کا اور یہ محال ہے۔ اور یہ لازم آیا عکس کو نہ ماننے کی وجہ سے، جیسے لا شئ من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ او بالدوام ما دام کاتباً ۔اس کا عکس آئے گا عرفیہ عامہ یعنی لاشئ من ساکن

الاصابع بکاتب بالدوام ما دام ساکناً ۔اگر آپ اس عکس کوتسلیم نہیں کریں گے تو اس کی نقیض حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ ماننی پڑے گی، یعنی بعض ساکن الاصابع کاتب بالفعل حین ھوساکن الاصابع اوراس کوہم اصل کے ساتھ ملاتے ہوئے صغری بنائیں گےاوراصل کوکبری بنائیں گےاورکہیں گے بعض ساکن الاصابع کاتب بالفعل حین ھو ساکن الاصابع ولا شئ من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ او بالدوام مادام کاتبا ۔پس نتیجہ آئے گابعض ساکن الاصابع لیس بساکن الاصابع بالفعل ۔اور یہ سلب الشئ عن نفسہ ہےاور یہ محال ہے،اور یہ لازم آیاہےعکس کی نقیض کے ماننے کی وجہ سے۔پس ہماراعکس ثابت ہے۔

مصنفؒ کاقول:

﴿والخاصتان عرفية لا دائمة فى البعض والبيان فى الكل ان نقيض العكس مع الاصل ينتج المحال۔﴾

ترجمہ: اورخاصتان (عرفیہ خاصہ،مشروطہ خاصہ)منعکس ہوتے ہیں عرفیہ لا دائمہ فی البعض کی طرف اور دلیل ہر ایک میں یہ ہے کہ عکس کی نقیض اصل کے ساتھ نتیجہ دیتی ہے محال کا۔

تشریح: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ بیان فرمارہے ہیں کہ عرفیہ خاصہ اورمشروطہ خاصہ جبکہ یہ سالبہ ہوں ان کاعکس آئے گا عرفیہ لا دائمہ فی البعض یعنی ایسا عرفیہ عامہ جو مقید ہوگا لا دوام فی البعض کی قید کے ساتھ اور لا دوام فی البعض سے

اشارہ ہے مطلقہ عامہ جزئیہ کی طرف۔ رہی یہ بات کہ خاصتین کے عکس میں عرفیہ عامہ کیوں آتا ہے تو اس وجہ سے کہ ان دونوں میں مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ موجود ہے اور ان دونوں کا عکس عرفیہ عامہ آتا ہے جس کا بیان ماقبل میں دلیل کے ساتھ ہو چکا۔ پس اس بات کی دلیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں کہ خاصیتین کے عکس کا دوسرا جزء عرفیہ کیوں ہے؟

ایک وضاحت:

ہاں صرف دوسرے جزء کی بات رہ جاتی ہے کہ آخر یہ لا دوام فی البعض (یعنی مطلقہ عامہ جزئیہ کے ساتھ مقید کیوں ہے؟ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر آپ لا دوام فی البعض (مطلقہ عامہ جزئیہ) کو تسلیم نہیں کرتے تو اس کی نقیض (دائمہ مطلقہ) کو ماننی پڑے گی اور جب ہم ملائیں گے اس نقیض کو دوسرے جزء کے ساتھ تو نتیجہ آئے گا سلب الشیٔ عن نفسہ اور یہ محال ہے اور یہ محال لازم آیا ہے ہمارے عکس کے تسلیم نہ کرنے کی وجہ سے۔ پس ہمارا عکس ثابت ہے اور حق ہے، جیسے **لا شئ من الکاتب بساکن الاصابع بالضرور ة او بالدوام ما دام کاتبا لا دائماً ای کل کاتب بساکن الاصابع بالفعل.** اس کا عکس آئے گا عرفیہ عامہ جو مقید ہوگا لا دوام فی البعض کی قید کے ساتھ (مطلقہ عامہ جزئیہ) یعنی **لا شئ من ساکن الاصابع بکاتب بالدوام ما دام ساکن الاصابع لادائماً فی البعض ای بعض ساکن الاصابع کاتب بالفعل** ۔ اس عکس کا پہلا جزء تو ثابت شدہ ہے اب رہ جاتا ہے دوسرا

جزءیعنی لادوام فی البعض اوروہ مثال مذکورمیں بعض ساکن الاصابع کاتب بالفعل ہےاوروہ مطلقہ عامہ جزئیہ ہے۔اگرآپ اس کوتسلیم نہیں کرتےتواس کی نقیض دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ ماننی پڑےگی،یعنی لا شئ من ساکن الاصابع کاتب بالدوام ۔اوراس کوملائیں گےہم اصل کےدوسرےجزءکےساتھ اوراصل کے دوسرےجزءکوبنائیں گےصغری اوراصل کوبنائیں گےکبری اورکہیں گےکل کاتب بساکن الاصابع بالفعل ولا شئ من ساکن الاصابع کاتب بالدوام ۔پس نتیجہ آئےگا:لا شئ من الکاتب بکاتب بالدوام ۔اوریہ سلب الشئ عن نفسہ ہے اوریہ محال ہےاوریہ لازم آیا ہےہمارےعکس کی نقیض کےتسلیم کرنےکی وجہ سے۔پس ہماراعکس لادوام فی البعض ثابت وحق ہے۔

ہاں خاصتین کاعکس لادوام فی الکل نہیں آئےگاگرچہ قیاس کاتقاضایہی تھا کہ جب لادوام کی قیدکاذکرکیاہےکلیہ کےلئےتواس سےجوقضیہ تیارہووہ بھی کلیہ ہوناچاہئے۔مگرکلیہ کےبجائےلادوام سےمرادعکس میں مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ لیاگیا ہےاورراز اس میں یہ ہےکہ عکس میں جولادوام کی قیدہےیہ عکس ہےلادوام اصل کا اوراصل میں لادوام سےجوقضیہ بناوہ مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ ہےاورموجبہ کلیہ کاعکس موجبہ جزئیہ آتاہے۔پس اسی وجہ سےعکس کےلادوام کوعکس ماناگیاہےاصل کےلا دوام کےلئےاورجب اصل میں لادوام موجبہ کلیہ ہےتولامحالہ عکس کےلادوام سے موجبہ جزئیہ عکس آئےگا۔پس اسی وجہ سےخاصتین کےعکس کےبارےمیں کہاگیاکہ ان کاعکس عرفیہ عامہ آئےگاجومقیدہوگالادوام فی البعض کی قیدکےساتھ نہ کہ لادوام

فی الکل کی قید کے ساتھ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب:

مگر اس میں اشکال ہے وہ یہ ہے کہ آپ کی بیان کردہ باتوں سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ مرکبہ کے عکس میں مرکبہ کے دونوں جزوں کا لحاظ کیا جاتا ہے اور اسی کے مطابق عکس لایا جاتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر مرکبہ کے اندر ایسے دو قضیے ہوں کہ ان میں سے کسی ایک کا عکس نہ آتا ہو۔ پس اس کا عکس بیان کرتے وقت اس جزء کا عکس نہ ذکر کرنا چاہئے حالانکہ معاملہ اس کے خلاف ہے، اس لئے کہ وہ خاصیتین جب موجبات سے ہوں تو اس کا پہلا جزء عرفیہ عامہ مشروطہ عامہ موجبہ کلیہ ہوگا اور دوسرا جزء مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہوگا اور مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ کا عکس نہیں آتا۔ پس خاصیتین کے موجبہ ہونے کے وقت اس کے عکس میں حینیہ مطلقہ کو بیان کرنا چاہئے لا دائمہ نہ ذکر کرنا چاہئے تھا۔ اس لئے کہ دائمہ تو آپ کے بیان کے مطابق جزء ثانی کا عکس ہوگا۔ اور جزء ثانی ان قضایا میں سے ہے جن کا عکس نہیں آتا۔ پس حینیہ مطلقہ کے ساتھ لا دائمہ کا ذکر کرنا لغو ہونا چاہئے، حالانکہ لوگ خاصتین کے موجبہ ہونے کے وقت ان کے عکس کو ذکر کرتے ہوئے حینیہ لا دائمہ کو بیان کرتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ مرکبات کے عکس میں مجموعہ کا لحاظ کیا جاتا ہے۔ مرکبات کے ہر ہر جزء کا الگ الگ لحاظ نہیں کیا جاتا۔ پس لا دوام فی البعض کی قید خاصتین سالبتین کے عکس میں آنے کا بھی بیان کرنا درست نہیں۔ فتدبر (اس میں غور کرو)۔

ولا عكس للبواقي بالنقض

ترجمہ: اور نہیں عکس ہے بواقی کا نقض کی وجہ سے۔

قوله: ولاعكس للبواقى اى السوالب الباقية وهى تسعة الوقتية المطلقة والمنشرة المطلقة والمطلقة العامة والممكنة العامة من البسائط والوقتيتان والوجوديتان والممكنة الخاصة من المركبات.

قوله بالنقض اى بدليل التخلف فى مادة بمعنى انه يصدق الاصل فى مادة بدون العكس فيعلم بذلك ان العكس غير لازم لهذاالاصل وبيان التخلف فى تلك القضاياان اخصها وهى الوقتية قد تصدق بدون العكس فانه يصدق لاشئ من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائما مع كذب بعض المنخسف ليس بقمر بالامكان العام لصدق نقيضه وهو كل منخسف قمر بالضرورة اذا تحقق التخلف و عدم الانعكاس فى الاخص تحقق فى الاعم اى العكس لازم للقضية فلو انعكس الاعم انعكس الاخص لان العكس يكون لازم ماله و الاعم لازم للاخص ولازم اللازم لازم فيكون العكس لازماً للاخص ايضا و قد بينا عدم انعكاسه هف و انما اخترنا فى العكس الجزئية لانها اعم من الكلية والممكنة العامة لانها اعم من سائر الموجهات و اذا لم بصدق الاعم لم يصدق الاخص بالطريق الاولى بخلاف العكس الكلية.

تشریح: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ یہ بیان فرمارہے ہیں کہ موجہات میں سے پندرہ سوالب میں سے صرف عامتان اور خاصتان اور دائمتان کا عکس آتا ہے اور بقیہ نو سوالب کا عکس نہیں آتا ہے۔ اور وہ نو سوالب جن کا عکس نہیں آتا ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں:

نو سوالب جن کا عکس نہیں آتا:

وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ، مطلقہ عامہ، ممکنہ عامہ۔ یہ چار بسائط میں سے ہیں۔ اور وقتیتین (وقتیہ منتشرہ) اور وجودیتین یعنی (وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لا دائمہ) اور ممکنہ خاصہ۔ یہ پانچ مرکبات میں سے ہیں، ان کا عکس نہیں آتا ہے دلیل نقض کی وجہ سے، چونکہ بعض جگہوں میں ان نو میں سے ہر ایک کا عکس کاذب ہوجاتا ہے۔ اور جب بعض جگہوں میں ان کا عکس کاذب ہوگیا تو پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ عکس ان کے لئے لازم نہیں ہے۔ چونکہ لازم کبھی اپنے ملزوم سے جدا نہیں ہوتا۔ پس اسی وجہ سے ان کا عکس بیان نہیں کیا گیا۔ اور نقض کا بیان مثال کے طور پر یہ ہے کہ وہ قضایا موجہہ سالبہ کہ جن کا عکس نہیں آتا ہے ان میں سے اخص قضیہ وقتیہ ہے اور بقیہ عام ہیں اور عام لازم ہوا کرتا ہے اخص کو پس بقیہ قضایا (آٹھ) لازم ہوں گے وقتیہ کو۔ اور اگر بقیہ قضایا کے لئے جو عام ہیں عکس آتا تو وہ عکس لازم ہوتا بقیہ قضایا (عام) کو اس لئے کہ عکس ہمیشہ اپنی اصل کے لئے لازم ہوتا ہے تو جب وہ عکس لازم ہوتا ہے عام کو اور عام لازم ہوتا ہے اخص کو تو وہ عکس بھی لازم ہوتا ہے اخص کو، چونکہ قاعدہ ہے لازم اللازم

لازم (لازم کا لازم لازم ہے) لیکن اگر ہم اخص سے عکس کی نفی کردیں گے۔ پس یہ بات ثابت ہوجائے گی کہ بقیہ قضایا جو عام ہیں ان کے لئے بھی عکس نہیں ہیں۔

مثلاً وقتیہ جو سب سے اخص ہے وہ صادق ہے جیسے **لا شئ من القمر بمنخسف وقت التربیع لا دائما ای کل قمر منخسف بالفعل**۔ اور اس کا عکس اگر ہم لائیں ممکنہ عامہ تو کہیں گے **بعض المنخسبف لیس بقمر بالامکان العام**۔ اس لئے کہ اس کی نقیض (عکس کی نقیض) ضروریہ مطلقہ موجبہ کلیہ صادق ہے اور وہ **کل منخسف قمر بالضرورة** ہے۔ اگر آپ عکس کو بھی صادق مان لیں تو اجتماع نقیضین لازم آجائے گا۔ پس لامحالہ عکس کو کاذب ہی ماننا پڑے گا تو جب وقتیہ جو سب سے اخص ہے اس کا عکس کاذب ہوگیا تو مابقیہ قضایا جو عام ہیں ان کا عکس بھی کاذب ہوگا۔ چونکہ اگر ان کا عکس صادق ہوتا تو وہ عکس لازم ہوتا تمام قضایا کے لئے اور وہ عام لازم ہے اخص کے لئے۔ پس اس اخص کا عکس بھی صادق ہونا چاہئے تھا لیکن معاملہ اس کے خلاف ہے کہ اخص کا عکس صادق نہیں ہے۔ پس یہ دلالت کردے گا اس بات پر کہ ان کے ماسوا تمام کے لئے بھی عکس نہیں ہے۔ اب رہ جاتی ہے اتنی بات کہ وقتیہ کے عکس کے لئے ممکنہ عامہ (سالبہ جزئیہ) کو کیوں اختیار کیا گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکنہ عامہ اعم القضایا ہے اور جزئیہ بھی عام ہوا کرتا ہے کلیہ سے۔ پس جب وقتیہ کا عکس عام قضایا کے ضمن میں صادق نہیں آیا تو اور دوسرے قضایا کے ضمن میں بدرجۂ اولیٰ صادق نہیں آئے گا۔ اس لئے کہ انتفاء عام دلالت کرتا ہے انتفاء خاص پر۔

﴿قوله عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف او جعل نقيض الثانى او لا مع مخالفة الكيف و حكم الموجبات ههنا حكم السوالب فى المستوى وبالعكس والبيان البيان و النقض النقض﴾

ترجمه: اور عکس نقیض دونوں طرفوں کی نقیضوں کو بدل دیتا ہے۔

و قد بين انعكاس الخاصتين من الموجبة الجزئيةههنا و من السالبة الجزئية ثمه الى العرفية الخاصة بالافتراض.

قوله: تبديل نقيضى الطرفين اى جعل نقيض الجزء الاول من الاصل جزء ا ثانيا و نقيض الثانى اولا قوله مع بقاء الصدق اى ان كان الاصل صادقا كان العكس صادقا قوله و مع بقاء الكيف اى ان كان الاصل موجبًا كان العكس موجبا و ان كان سالباً كان سالباً مثلا قولنا كل ج ب ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس ب ليس ج وهذا طريق القدماء و اما المتاخرون فقالوا ان عكس النقيض هوجعل نقيض الجزء الثانى، اولاً و عين الاول ثانيا مع مخالفة الكيف اى ان كان الاصل موجبا كان العكس سالبا و بالعكس و يعتبر بقاء الصدق كما مر فقولنا كل ج ب ينعكس الى قولنا لاشيئ مما ليس ب ج

والـمـصنف لم یصرح بقول عین الاول ثانیا للعلم به ضمنا ولا باعتبار بقاء الصدق فی التعریف الثانی لذکره سابقا فحیث لم یخالفه فی هذا التعریف علم اعتباره ههنا ایضا ثم انه بین احکام عکس النقیض علی طریقة القدماء اذ فیه غنیة لطالب الکمال و ترک ما اورده المتاخرون اذ تفصیل القول فیه و فیما فیه لا یسعه المجال. قوله ههنا ای فی عکس النقیض. قوله فی المستوی یعنی کما ان السالبة الکلیة تنعکس فی العکس المستوی کنفسها والجزئیة لا تنعکس اصلاً کذلک الموجبة الکلیة فی عکس النقیض تنعکس کنفسها والجزئیة لا تنعکس اصلاً لصدق قولنا بعض الحیوان لا انسان وکذب بعض الانسان لاحیوان و کذلک التسامح من الموجهات اعنی الوقتیتین المطلقتین والوقتیتین والوجودیتین و الممکنتین والمطلقة العامة لا تنعکس والبواقی تنعکس علی ما سبق تفصیله فی السوالب فی العکس المستوی قوله و بالعکس ای حکم السوالب ههنا حکم الموجهات فی المستوی فکما ان الموجبة فی المستوی لا تنعکس الاجزئیة فکذلک السالبة ههنا لا تنکعس الا جزئیة لجواز ان یکون نقیض المحمول فی السالبة اعم من الموضوع ولایجوز سلب نقیض الاخص من عین الاعم کلیا مثلا یصح لا شئ من الانسان بلا حیوان و لایصح لا شئ من الحیوان بلا انسان لصدق

بعض الحيوان لا انسان كالفرس و كذلك بحسب الجهة الدائمتان والعامتان تنعكس حينية مطلقة والخاصتان حينية لا دائمة والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة مطلقة عامة ولا عكس للممكنتين على قياس العكس فى الموجبات قوله والبيان البيان يعنى كما ان المطالب المذكورة فى العكس المستوى كانت تثبت بالخلف المذكور فكذا ههنا قوله و النقض النقض اى مادة التخلف ههنا هى مادة التخلف ثمه قوله و قد بين انعكاس الخ اما بيان انعكاس الخاصتين من السالبة الجزئية فى العكس المستوى الى العرفية الخاصة فهو ان يقال متى صدق بالضرور ة او بالدوام بعض ج ليس ب مادام ج لا دائما اى بعض ج ب بالفعل صدق بعض ب ليس ج مادام ب لا دائما اى بعض ب ج بالفعل و ذلك بدليل الافتراض وهو ان يفرض ذات الموضوع اعنى بعض ج د فد ب بحكم لادوام الاصل و د ج بالفعل لصدق الوصف العنوانى على ذات الموضوع بالفعل على ما هو التحقيق فيصدق بعض ب ج بالفعل وهو لا دوام العكس ثم نقول وليس ج مادام ب و الا لكان د ج فى بعض اوقات كونه ب فيكون د ب فى بعض اوقات كونه ج لان الوصفين اذا تقارنا فى ذات ثبت كل واحد منهما فى زمان الآخر فى الجملة و قد كان حكم الاصل انه ليس ب مادام ج هف فصدق ان بعض ب اعنى د ليس ج مادام ب

وھو الجزء الاول من العکس فثبت العکس بکلا جزئیہ فافھم و اما بیان انعکاس الخاصتین من الموجبۃ الجزئیۃ فی عکس النقیض الی العرفیۃ الخاصۃ فھو ان یقال اذا صدق بعض ج ب ما دام ج لا دائما ای بعض ج لیس ب بالفعل لصدق بعض ما لیس ب لیس ج مادام لیس ب لا دائما ای لیس بعض ما لیس ب لیس ج بالفعل و ذلک بدلیل الافتراض وھو ان یفرض ذات الموضوع اعنی بعض ج د فد ج بالفعل علی مذھب الشیخ وھو التحقیق و د لیس ب بالفعل وھو بحکم لا دوام الاصل فیصدق بعض ما لیس ب ج بالفعل وھوملزوم لا دوام العکس لان الاثبات یلزمہ نفی النفی ثم لقول و لیس ج بالفعل مادام لس ب والا لکان ج فی بعض اوقات کونہ لیس ب فیکون لیس ب فی بعض اوقات کونہ ج کما مر وقد کان حکم الاصل انہ مادام ج ھف فصدق ان بعض ما لیس ب لیس ج مادام لیس ب وھو الجزء الاول من العکس فثبت العکس بکلا جزئیہ فتامل.

تشریح: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ عکس نقیض کو بیان فرمارہے ہیں کہ عکس نقیض میں متقدمین اور متأخرین کا اختلاف ہے۔

عکس نقیض کے بارہ میں متقدمین کی رائے:

پس متقدمین کے یہاں عکس نقیض کہتے ہیں کہ قضیے کے جزء ثانی کی نقیض کو

اول بنا دینا اور جزء اول کی نقیض کو ثانی بنا دینا بقاء صدق اور بقاء کیف کے اعتبار سے، یعنی اگر اصل صادق ہو تو عکس نقیض بھی صادق اور اگر اصل موجبہ ہو تو عکس نقیض بھی موجبہ ہو اور اگر اصل سالبہ ہو تو عکس نقیض بھی سالبہ ہو۔ جیسے **کل انسان حیوان**۔ اس کا عکس نقیض آئے گا **کل لا حیوان لا انسان**.

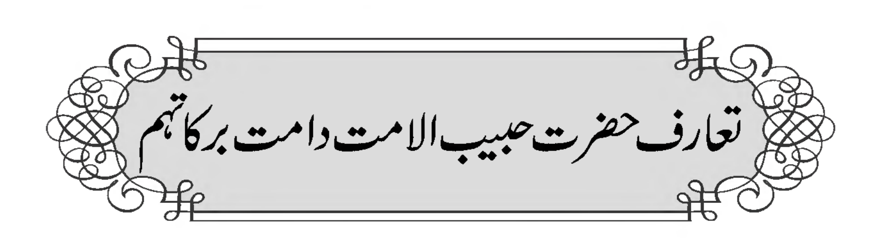
متأخرین کی رائے:

اور متاخرین کے نزدیک عکس نقیض کہتے ہیں کہ قضیے کے جزء ثانی کی نقیض کو اول بنا دینا اور عین اول کو ثانی بنا دینا بقاء صدق اور مخالفت کیف کے ساتھ، یعنی اگر اصل قضیہ صادق ہو تو عکس نقیض بھی صادق ہو اور اگر اصل موجبہ ہو تو عکس نقیض سالبہ ہو۔ اور اگر اصل سالبہ ہو تو عکس نقیض موجبہ ہو، جیسے **کل انسان حیوان** کا عکس نقیض آئے گا متأخرین کے مذہب میں **لا شئ من اللاحیوان بانسان**۔ لیکن مصنفؒ نے متاخرین کے مذہب کو قضیے کے جزء ثانی کی نقیض کے اول بنانے کو صراحتاً ذکر کیا، مگر عکس اول کے ثانی بنانے کو صراحۃً ذکر نہیں کیا، چونکہ یہ بات ضمناً سب کو معلوم ہے اور اسی طرح بقاء صدق کی صراحت بھی مصنف علیہ الرحمہ نے متأخرین کے مذہب میں نہیں کی ہے، چونکہ اس کا ذکر ماقبل میں متقدمین کے مذہب کے ضمن میں ہو چکا ہے۔ اور اب دوبارہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

اور جو حکم عکس مستوی میں موجبات کا تھا وہی حکم عکس نقیض میں سوالب میں جاری ہوگا، مثلاً عکس مستوی میں موجبات کا حکم یہ تھا کہ موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا

عکس موجبہ جزئیہ آئے گا۔ پس یہ حکم عکس نقیض میں سوالب کا بیان کیا جائے گا، یعنی سالبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ آئے گا اور جو حکم عکس مستوی میں سوالب کا تھا وہ حکم عکس نقیض میں موجبات کا ہوگا۔ یعنی عکس مستوی میں سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہی آتا تھا اور سالبہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا تھا۔ پس عکس نقیض میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ آئے گا اور موجبہ جزئیہ کا عکس نہیں آوے گا اور جو دلیلیں عکس کے نہ آنے کی عکس مستوی میں بیان کی گئی ہیں وہی دلیلیں عکس نقیض میں بھی بیان کی جائیں گی۔ اور جو دلیل نقض کے طور پر جن کا عکس مستوی نہ آنے کی بیان کی گئی ہے وہی دلیل نقض کے طور پر عکس نقیض کے نہ آنے کی بھی یہاں بیان کی جائے گی۔





تعارف حضرت حبیب الامت دامت برکاتہم

حبیب الامت، عارف باللہ، حضرت، مولانا، الحاج، حافظ، قاری، **مفتی حبیب اللہ** صاحب قاسمی دامت برکاتہم چشتی، قادری، نقشبندی، سہروردی، دارالعلوم دیوبند کے اکابر فضلاء میں سے ہیں۔ جنہوں نے پوری زندگی خدمت دین، تبلیغ دین، اشاعت دین کے لئے وقف کردی ہے۔ آپ کی شخصیت اہل علم، اہل افتاء، اہل تدریس، اہل خطابت، اہل قلم میں معروف ومشہور ہے۔ آپ نے میزان سے دورۂ حدیث بلکہ افتاء وتخصص فی الحدیث تک کی تعلیم ایک زمانہ تک دی ہے اور دے رہے ہیں۔ تمام علوم وفنون پر آپ کی نگاہ ہے آج آپ کے ہزاروں فیض یافتہ تلامذہ ہندو بیرون ہند ہمہ جہت دینی وعلمی خدمات میں مصروف ہیں۔

آپ کے رشحات قلم کی تعداد ۴۰ سے زائد ہے جن سے دنیا استفادہ کر رہی ہے۔ بالخصوص التوسل بسید الرسل، نیل الفرقدین فی المصافحۃ بالیدین، اُحب الکلام فی مسئلۃ السلام، جذب القلوب، مبادیات حدیث، حیات حبیب الامت (اول، دوم، سوم، چہارم)، حضرات صوفیاء اوران کا نظامِ باطن، تصوف وصوفیاء اوران کا نظام تعلیم وتربیت، حبیب السالکین، حبیب العلوم شرح سلم العلوم، صدائے بلبل، حبیب الفتاوی (اول تا ہشتم ۸ جلد)، رسائل حبیب (جلد اول، دوم، سوم)، تحقیقات فقہیہ (اول، دوم،

سوم)، التوضیح الضروری شرح قدوری ملفوظات حبیب الامت (جلد اول ،جلد دوم)اک چراغ ، جمال ہم نشیں، تقریب التہذیب (شرح) شرح تہذیب، حوادث الفتاوی (جلد اول، دوم) جیسی اہم تصنیفات ہزاروں علماء سے خراج تحسین حاصل کرچکی ہیں۔ان میں خاص طور سے حبیب الفتاوی کی آٹھ جلدیں جدید ترتیب، تعلیق و تخریج کے ساتھ مکمل و مدلل اہل افتاء ودار الافتاء کے لئے سند کی حیثیت حاصل کرچکی ہیں۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے آپ اساسی ارکان میں سے ہیں، اور مسلم پرسنل لاء بورڈ کے مدعو خصوصی ہیں، الحبیب ایجوکیشنل اینڈ ویلفیئر ٹرسٹ کے بانی وصدر ہیں۔ جس کے تحت درجنوں مکاتب غریب علاقوں میں چل رہے ہیں اور مساجد کی تعمیر کا کام ہورہا ہے اور غرباء ومساکین وبیوگان کی ماہانہ وسالانہ امداد کی جاتی ہے۔ **جامعہ اسلامیہ دارالعلوم مہذب پور**، سنجر پور، اعظم گڈھ یوپی، انڈیا کے بانی ومہتمم اور شیخ الحدیث ہیں۔ جامعہ کے دار الافتاء والقضاء کے آپ رئیس وصدر ہیں، اور ہندوستان کے دیگر بہت سے اداروں کو آپ کی سرپرستی کا شرف حاصل ہے، دینی، علمی، ملی خدمت آپ کا طرۂ امتیاز ہے۔

روحانی اعتبار سے آپ کا تعلق حضرت شیخ الحدیث مولانا **محمد زکریا** صاحب نور اللہ مرقدہ سے ہے اور ایک طویل زمانہ تک ان کی صحبت میں رہنے اور اکتساب فیض کا موقع آپ کو دستیاب ہوا ہے، بعد کے اکابرین میں حضرت مفتی **محمود حسن** صاحب گنگوہیؒ وحضرت قاری **صدیق احمد** صاحب باندویؒ

وحضرت مولانا **عبد الحلیم** صاحب جونپوریؒ کی خدمت میں رہنے اور فیوض وبرکات کے حاصل کرنے کا ایک طویل زمانہ تک شرف حاصل رہا ہے۔ اور الحمد للہ حضرت مفتی **محمود حسن** صاحب گنگوہیؒ اور حضرت مولانا **عبد الحلیم** صاحب جونپوریؒ سے **اجازت بیعت** بھی حاصل ہے۔ روحانی اعتبار سے آپ کے فیض یافتہ ہزاروں ہزار افراد ہند و بیرون ہند میں پھیلے ہوئے ہیں۔ آج تک ۹۶ حضرات آپ سے اجازت بیعت حاصل کر چکے ہیں جو خانقاہی نظام سے وابستہ ہیں۔

میدان خطابت میں اللہ پاک نے آپ کو خصوصی ملکہ عطا فرمایا ہے، آپ کا خطاب ''از دل خیزد بر دل ریزد'' کا مصداق ہوتا ہے، آپ کے خطابات کی مستقل سی ڈی ہند و بیرون ہند میں پائی جاتی ہے۔ اور انٹرنیٹ پر بھی آپ کے خطابات موجود ہیں، جن سے ایک عالَم مستفید ہو رہا ہے۔

(Go You Tube Print Mufti Habibullah Qasmi)

الغرض آپ بہت سے خصوصیات کے حامل ہیں، اللہ پاک نے بے پناہ خوبیوں کا مالک بنایا ہے، اللہ پاک ہم سب کو حضرت والا کی قدر دانی کی توفیق عطا فرمائے اور آپ کے علوم و فیوض سے مستفید ہونے کی سعادت نصیب فرمائے۔ آمین۔



تصانیف
حضرت حبیب الامت دامت برکاتہم

(۱) حبیب الفتاوی (جلد اول)

(۲) حبیب الفتاوی (جلد دوم)

(۳) حبیب الفتاوی (جلد سوم)

(۴) حبیب الفتاوی (جلد چہارم)

(۵) حبیب الفتاوی (جلد پنجم)

(۶) حبیب الفتاوی (جلد ششم)

(۷) حبیب الفتاوی (جلد ہفتم)

(۸) حبیب الفتاوی (جلد ہشتم)

(۹) تحقیقات فقہیہ (جلد اول)

(۱۰) تحقیقات فقہیہ (جلد دوم)

(۱۱) تحقیقات فقہیہ (جلد سوم)

(۱۲) رسائل حبیب (جلد اول)

(۱۳) رسائل حبیب (جلد دوم)

(۱۴) رسائل حبیب (جلد سوم)

(۱۵) التوضیح الضروری شرح القدوری (جلد اول)

(۱۶) التوضیح الضروری شرح القدوری (جلد دوم)

(۱۷) ملفوظات حبیب الامت (جلد اول)

(۱۸) ملفوظات حبیب الامت (جلد دوم)

(۱۹) حیات حبیب الامت (جلد اول)

(۲۰) حیات حبیب الامت (جلد دوم)

(۲۱) حیات حبیب الامت (جلد سوم)

(۲۲) حیات حبیب الامت (جلد چہارم)

(۲۳) حوادث الفتاوی (جلد اول)

(۲۴) حوادث الفتاوی (جلد دوم)

(۲۵) صدائے بلبل (جلد اول)

(۲۶) حبیب العلوم شرح سلم العلوم

(۲۷) جمال ہم نشیں

(۲۸) حبیب السالکین

(۲۹) تصوف وصوفیاء اوران کا نظام تعلیم وتربیت

(۳۰) حضرات صوفیاء اوران کا نظام باطن

(۳۱) قدوۃ السالکین

(۳۲) جذب القلوب

(۳۳) احب الکلام فی مسئلۃ السلام

(۳۴) مبادیات حدیث

(۳۵) نیل الفرقدین فی المصافحۃ بالیدین

(۳۶) التوسل بسید الرسل

(۳۷) حضرت حبیب الامت کی خدمات جلیلہ

(۳۸) المساعی المشکورۃ فی الدعاء بعد المکتوبۃ

(۳۹) احکام یوم الشک

(۴۰) والدین کا پیغام زوجین کے نام

(۴۱) علماء وقائدین کے لئے اعتدال کی ضرورت

(۴۲) مسلم معاشرہ کی تباہ کاریاں

(۴۳) درود وسلام کا مقبول وظیفہ

(۴۴) اک چراغ (زیر ترتیب)

(۴۵) خطبات حبیب الامت

(۴۶) تقریب التہذیب (شرح) شرح تہذیب



ملنے کا پتہ :

مکتبہ حبیب الامت

اندرا پارک روڈ نزد، مولانا ارشد مدنی بلڈنگ، محلہ خانقاہ دیوبند، پن کوڈ۔ ۲۴۷۵۵۴